

جذور علم الاستغراب

وقفه مع

الرد على المنطقيين

لابن تيمية

وكتبه / محمد ماضي



جذور علم الاستغراب

وقفه مع

البركة على المنطقيين

لابن تيمية

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

دار الدعوة - للطبع والنشر والتوزيع

١ شارع منشأ - محرم بك - الإسكندرية

تليفون : ٤٩٠١٩١٤

جذور علم الاستغراب

وقفه مع

البرهان على المنطقيين

لابن تيمية

دكتور محمد صالح

دار الدعوة

للطباعة والنشر والتوزيع

شارع مشاة - محرم بك - القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿فَأَمَّا الزُّبُرُ فَيَكْتُمُ جُفَاءً. وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ

النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾

الرعد: ١٧

مقدمة:

لماذا تعد أبحاث وكتابات ابن تيمية حول الفلسفة اليونانية عامة والمنطق
الارسطي خاصة، جذور أو إرهاصات لعلم الاستغراب ؟ (١)
ابتداء أقرر ان قراءتى للكتاب "مقدمة فى علم الاستغراب" للدكتور حسن
حنفى. منذ اربع سنوات، اوحى الى بفكرة اعداد دراسة خاصة عن : "الرد على
المنطقيين" للامام ابن تيمية وربطه بعلم الاستغراب. فجذور هذا العلم ترجع - فى
نموذجه القديم - الى علاقة الحضارة الاسلامية بالحضارة اليونانية عندما كانت
الحضارة الاسلامية ذاتا دارساً، استطاعت ان تحول الحضارة اليونانية الى موضوع
دراسة. وتم ذلك على عدة مراحل منها:

- ١ - نقد الواقد وبيان محليته وارتباطه ببيئته، اى رده الى حدوده الطبيعية، وبيان
تاريخيته وكيف انه حالة خاصة ليس لديه من العموم والشمول ما يمكن ان يصبح
ورثا للحضارات البشرية جمعاء على عكس الحضارة الاسلامية وقدرتها على ذلك.
- ٢ - رفض الواقد كلية على اساس عدم الاحتياج اليه والاكتفاء بنص الانا، وهو

(١) كلمة الاستغراب مأخوذة من كلمة "غرب" وكلمة غرب تعنى اصلاً مغرب الشمس ، و
على ذلك يكون الاستغراب هو علم الغرب ، والمستغرب هو الذى تبهر من اهل الشرق فى
علوم او احد علوم الغرب (انظر : روى بارت : الدراسات العربية الاسلامية فى الجامعات
الالمانية ، ترجمة د. مصطفى ماهر ص ١٢ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة)

فاذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون الى حضارة اخرى و هم
بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها ، فان الاستغراب هو العلم المقابل ، بل و
المضاد له (انظر : د. حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ص ١٢ ، الدار الفنية بمصر

موقف بعض الاصوليين (١).

فإذا أضفنا الى ذلك، الاهداف التي توخاها ابن تيمية، والتي يسعى اليها علم الاستغراب المعاصر - عند بنائه واكتماله - نجد الاتفاق ان لم يكن المطابقة. فاهداف علم الاستغراب، السيطرة على الوعي الاوربي، التقليل من ارهابه، وانه ليس بالوعي الذي لا يقهر.

اما ابن تيمية فانه نموذج من نماذج الفكر الاسلامي. الذي استطاع تمثيل الحضارات السابقة دون ان يفقد هويته ثم قام بتقلدها (٢).

واذا كنا نعترف، انه طالما ان العرب قابح في قلوب الكثير منا، كمصدر للمعرفة، وكأطار مرجعي يحال اليه كل شيء للفهم والتقييم، فسنظل قاصرين، وفي حاجة دوما الى اوصياء. (٣) نقول قبل ذلك ومعه ان ابن تيمية كان يهدف الى ازالة الرهبة من الاخر وكشفه وتحجيمه، والتصدي لاي وصاية فكرية تصدر منه. لقد اراد ابن تيمية للانسان المسلم ان يفكر بعقله ولا يدع افلاطون او ارسطو او افلرطين يفكرون له.

لقد كشف ابن تيمية - كما كشف غيره من القدامى والمعاصرين - عن محلية المنطق الارسطي، وانه كان في عصره تنسيقا للصور المنطقية على اساس اعتقادات معينة في حقيقة الوجود، اي انه وثيق الصلة بالبيئة اليونانية لذلك فهو تعبير عن معاني ثقافة هذه البيئة.

ومما لا ريب فيه ان من اهم اهداف علم الاستغراب المعاصر:

(١) د.حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ص ٥٧ ، ٥٨

(٢) د. حسن حنفي : السابق ص ٢٨ ، ٣٤

١- رد الغرب الى حدوده الطبيعية، والهاء الغزو الثقافى، وارجاع الفلسفة الاوربية الى بيئتها المحلية التى منها نشأت حتى تظهر خصوصياتها التى امكن تعيمها من خلال الاستعمار واجهزة الاعلام فى لحظة ضعف الانا وتقليده للآخر.

٢- افساح المجال للابداع الذاتى للشعوب غير الاوربية وتحريرها من هذا الغطاء الذهنى، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقليتها الخاصة ... فلا ابداع ذاتى دون تحرر من هيمنة الآخر - ولا ابداع اصيل دون العودة الى الذات الخاصة بعد ان نقضى على اغترابها فى الآخر (١)

بمعنى اذا كانت مهمة علم الاستغراب المعاصر هى اعادة الشعور "الاسلامى - العربى" الى وضعه الطبيعى والقضاء على اغترابه، فيجب اعادة ربطه بجذوره القديمة (١)

والاعتماد فى دفاعه عن الهوية ضد التغريب على الموقف السلفى القديم عندما انعكف على

الذات معاديا الآخر ابان العدوان الخارجى على الامة من الغرب (الصليبيين) او الشرق (التار و المغول) نقول ذلك لان الظروف متشابهة الان بين الغزو الاستعمارى الحديث والغزو الاستعمارى القديم، وفى كل مرة تشابه الاسباب العلل لابد من تشابه المسالك والحلول.

ولما كان ابن تيمية قد تعقب المناطق فى علمهم تعقبا يضيق ويتسع عنده حسب حاجة النقد فأن بحثنا سيسير معه فى المسائل الاصلية التى يقوم عليها علم المنطق بحيث ما لو نقضت انهارت بسببها بقية المسائل ولو فى اعتبار الناقد ومنهجه.

واذا كان الكتاب - كتاب الرد - قد عرض للكثير من الموضوعات - كما اشرنا - فاننا لن نقف الا عند نقده للمنطق، والموضوعات التي تخدم هذا الهدف، ثم نستخلص المشروع المعرفي البديل الذي يراه.

وخطنا في تناول الكتاب يقوم على عرض افكار وآراء ابن تيمية، عرضا يوضحها ويبين مميزاتها مع التعقيب بما يؤيدها أو يعارضها أو بما يناسبها من الآراء المعاصرة. فضلا عن تركيزنا على الاسس الاستمولوجية لمنهج النقدي مطبقاً على الحد والقياس.

واقضى هذا التصور تقسيم بحثنا الى مدخل واربعة فصول.

اما الفصل الاول فعرض - باختصار - لمكانة المنطق في البيئة الاسلامية وكيف قام له مؤيدون ومعارضون مع بيان ادلة كل فريق.

اما اشكالية الحد المنطقي وموقف ابن تيمية منه فقد تناوله الفصل الثاني متسائلا: هل حقيقة لا ينال التصور الا بالحد؟ الا توجد تصورات يمكن الوقوف عليها دون اللجوء الى الحد المنطقي؟ وهل ينطبق هذا التحديد على البديهي من التصورات؟ واذا كان البديهي والفطري الخاص بالتصورات من الامور النسبية الاضافية فهل لابد من الحدود للمعرفة؟ وهل كان ابن تيمية مغاليا حين انكر دور الحد المنطقي في تصور المحدود؟ وما معنى قوله: فائدة الحدود من جنس فائدة المحدود؟

بمعنى اخر: هل تقرير المناطقة حول الحد بديهي لا يحتاج الى دليل؟ ما علاقة التصور التيمي للحد بتصور فلاسفة معاصرين كهيوم ومل وديوى وجوفز وبرادلي؟

اجاب هذا الفصل بمبحثيه - محللا ناقدا - على ما طرحنا من تساؤلات.

اما الفصل الثالث بمبحثيه فقد تناول اشكالية القياس الارسطى بمقاميه
السلبى والايجابى، فطرح بدوره عدة تساؤلات ثم اجاب عليها، نحو: هل حقا
العلوم اليقينية النظرية لا تحصل الا بالبرهان؟ وهل لابد له من قضية كلية مرجبة؟
ولو انتقضت فكرة الكلية المرجبة فهل يظل القياس الارسطى قائما؟ واذا اصر
المناطق على ضرورة الكلية المرجبة ومعلوم ان الكلى كل ذهنى فكيف نتحقق من
يقين وصدق هذا الكلى؟ هل سيعودون الى الواقع المشاهد؟ واذا حدث هذا فمعناه
ان الوجود الحقيقى المتيقن من وجوده هو الجزئى المعين وليس الكلى الذهنى.

الا يعنى هذا ان معرفة الافراد اسهل من معرفة الانواع ومعرفة الانواع
اسهل وايسر من معرفة الاجناس واذا كان الامر كذلك فلماذا إجهاد الدهن.

ومن ناحية اخرى هل لابد من التوسط فى القياس المنطقى؟ هل لابد من
الحد الاوسط؟ اليس هناك من البديهيات -من التصديقات- ما يكفى تصور طرفيه
-الموضوع والمحمول- فى حصول تصديقه ومن ثم فلا داعى للتوسط؟

وما معنى اشتراط المناطقة مقدمتين فى القياس. الا بعد هذا تحكما،
ومتناقضا مع تعريفهم للقياس؟ ما موقف ابن تيمية مما اثاره المناطقة حول القياس؟
وكيف يتركب القياس عنده اذا كان قد رفض ضرورة مقدمتين فضلا عن التوسط؟
ما علاقة نقد ابن تيمية لاشتراط المناطقة مقدمتين فى القياس بما ذهب اليه
فلاسفة محدثون ومعاصرون امثال "مل" و "ديوى" و "برادلى"؟

واخيرا هل حقا يفيد القياس العلم بالتصديقات؟ وهل ما نعرفه به لا يمكننا
معرفة بدونه؟

واذا كان القياس لا يفيد الا العلم بالكليات، فهل العلم بها يفيد العلم
بشيء معين من الموجودات؟ وما معنى قول ابن تيمية: ان الحقيقة المعبرة فى كل

دليل هي لزوم؟ وما علاقة هذا بما قاله "جون استيوارت مل" في العصر الحديث؟

واذا كان ابن تيمية في الفصلين السابقين هادماً لاسس المنطق ومقاصده، فإنه ظهر في الفصل الرابع منشأً بانياً، فمن خلال هذا الفصل يتضح منهجه الاستقرائي ومنهجه التجريبي على نحو سواء. وإذا كان أرسطو قد عرف الاستقراء وتناوله في أكثر من موضع في كتبه، فما هو مفهوم الاستقراء عند ابن تيمية؟ هل وافق أرسطو، أم إن له مفهوماً مخالفاً؟ وما علاقة هذا المفهوم بالمنهج العلمي؟ وما دور مبدأ المحلية في الاستقراء التيمي؟ وما المشكلات التي تواجه هذا المبدأ اليوم؟ كما يتضح موقفه من قياس الشمول، وقياس التمثيل ولماذا رفع من شأن الأخير. ثم تسألنا عن دور الحسيات والوجدانيات الباطنة، والمجربات والمتواترات في تحصيل المعرفة؟ وما مدى اليقين الذي تتمتع به هذه المصادر عند كل من المنطقة وابن تيمية؟

وما علاقة منهج ابن تيمية في الاستدلال بمنهج الاستدلال القرآني؟ وما مفهوم الميزان عنده وما علاقته بمفهوم الميزان عند الغزالي؟ وهل كان ابن تيمية مغالياً في نقده لمفهوم الغزالي للميزان؟

ثم تأتي الخاتمة لتشير إلى أهم النتائج والتوصيات.

والله تعالى أسأله الرشيد والتوفيق

الفصل الأول

﴿فصل تمهيدى﴾

مكانة المنطق فى البيئة الإسلامية

فى هذا الفصل أود الإشارة إلى موقف بعض العلماء المسلمين الذين درسوا الفلسفة وتعمقوا فى المنطق حتى أدركوا من هذه العلوم البراطن والظواهر، ومن خلال دراستهم هذه العلوم تكون لديهم فكر فلسفى عميق، إلا أنهم يختلفون فى بواعث دراستهم هذه العلوم وفى نتائج تلك الدراسات، ولنا بصدد الموازنة بين هؤلاء الأعلام فى حياتهم الفكرية ودراساتهم الفلسفية، وإنما أريد الإماءة إلى بعض الجوانب فى حياتهم العلمية مما له صلة بالمنطق وأدلتة، وسيتضح لنا تراوح المواقف بين القبول والرفض، بين التحليل والتحريم.

وقبل أن نخوض فى ذلك مع المؤيدين والمعارضين، نرى أن نقدم تعريف لعلم المنطق، وهل وافقوا أرسطو فى تعريفه أو خالفوه.

المفهوم اللغوى والتسمية:

١- المنطق لغة:

نطق، ينطق، نطقاً وَمَنْطِقاً ونطوقاً: تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعانى. والناطق، الناطقة، الخاصرة، وينطقه ما ينطق به، وَمِنْطَق شقه تلبسها المرأة وتشد وسطها. والمنطوق: البليغ. والنطق - بضمين - أعراض ونواح من جبال بعضها فوق بعض. والمنطق العزيز ومنطق جبل اشم كمعظم، وماله ناطق ولاصامت أى حيوان . (١) فقد رأينا أن جذر الكلمة يعنى التكلم بصوت ذى حروف تحمل فى طياتها المعانى، وإتطلق من هذا الجذر عدة معانى ترتبط به. أهمها: أن هذا التكلم ليس درجة واحدة عند الناطقين وإنما هر درجات تتفاوت فى قوتها فاذا ما وصلت إلى

(١) القاموس المحيط ١١٩٥ مؤسسة الرسالة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

درجة عالية كان المعبر بها منطقياً أى بليغاً وهو بهذه البلاغة منطق ومعظم كالسحاب.

ومما يرتبط بهذه المعانى أن الجبال التى تتفاوت قممها ويقع بعضها فوق بعض تسمى النطق لأن كل قمة متجاوزة تشد أزر أختها فشبهت بالنطق التى تشد بها الأوساط.

وإنما أخذت القطعة التى تشد بها المرأة وسطها منطقاً لأن الكلمة تشد أزر الرجل كلية وهذا النطاق يشد وسطها، والكلمة تقوى أزر الرجل وهى كذلك. أضح أن الكلمة أصلية فى النطق بالحروف ذات الدلالات المعنوية، وهى متفاوتة وتعمل عملها فى القوة، وأحيل إليها بعض المعانى المرتبطة بها من المحسوسات. واسم المنطق كعلم أو آلة كما سيرد لم يؤخذ من جذر الكلمة اللغوى الذى هو التكلم بصوت وحروف كما هو واضح وإنما جاء "اشتقاقه من النطق الداخلى أى القوة العاقلة" (١) على حد ما ذهب إليه الاستاذ الدكتور النشار.

وإنما صبح هذا الاشتقاق وإرتبط بالمعنى اللغوى من جهة أن المعنى اللغوى لم يجمع بين التكلم بصوت وحرف وراءهما معنى، فليس النطق يخلو من المعانى، وإذا كان الصوت والحرف نتاج اللسان والحبال الصوتية فإن المعانى وهى لب عملية النطق نتاج القوة الفكرية، ولولا هذه المعانى ما تحرك اللسان ناطقاً، وما هو أساس النطق فهو أصل له فى المعنى واللفظ، فيستحق تسميته به من باب أولى، ومن ثم فقد سمى الفلاسفة القوة العاقلة المنتجة للمعانى قوة ناطقة فى مقابل الشهوانية والغاضبة.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه، ما قاله الجرجاني "المنطق يطلق على الظاهري وهو التكلم وعلى الباطني وهو ادراك المعقولات، وهذا الفن (المنطق) يقوى الأول ويسلك بالثاني مسلك السداد فهذا الفن يتقوى ويظهر كلا معنى المنطق للنفس الانسانية المسماه بالناطقة فاشتق له اسم المنطق" (١) .
وبهذا صارت الكلمة تطلق في العربية على علم الفكر.

٢- التعريف الاصطلاحي:

بعد أن بان لنا من الناحية اللغوية وماتبها من تسمية، أن المنطق قد اختص بالجانب الفكري، وما يتبعه من عمليات عقلية ومنهجية. فما هو التعريف الذي اشتهر به هذا العلم بين أربابه المشتغلين به؟
يعرفه أرسطو بأنه "آله العلم وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو صورة العلم" (٢).

أما المعلم الثاني، فيقول: "فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط" (٣).

(١) الجرجاني: حاشية تحرير القواعد المنطقية ص ١٨، ط ٢، ١٣٦٧ هـ الباهي الحلبي بمصر .

(٢) د. النشار : مناهج ص ٤ ، ٥

(٣) الفارابي : احصاء العلوم ، تقديم و تحقيق د. عثمان امين ص ٥٣ ، دار الفكر العربي.

أما ابن سينا فيرى أنه "الصناعة النظرية التي تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد والقياس الصحيح الذى يسمى برهاناً" (١).

ويعرفه الغزالي فى مقاصد الفلاسفة بأنه "القانون الذى يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدها فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً" (٢).

أما صاحب البصائر النصيرية فيقرر أن المنطق "هو قانون صناعى عاصم للذهن عن الزلل يميز لصواب الراى عن الخطأ فى العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته" (٣).

ويلاحظ على معظم التعريفات السابقة أنها تتصف بالطول وتتحدث عن المنطق باعتبار آثاره وما يحدثه من ضبط للفكر من وجهة نظرهم، وليست مختصرة تعتمد على الجنس والفصل الذى يقرره هذا العلم نفسه، ولذا نرى أن التعريف الأنسب ما جاء عند صاحب السلم وهو: آلة تعصم الذهن مراعاتها عن الخطأ فى الذهن. وقد ورد نظمه فى متن السلم المروتنق:

وبعد فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للجنان

فيعصم الأفكار عن غي الخطأ وعن دقيق الفهم يكشف الغطاء (٤)

أما عن وظيفة المنطق فتضح من خلال وصف ابن سينا له بأنه: علم لمعان هى بمثابة صور يصاغ فيها الفكر، فهذه المعانى إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن

(١) ابن سينا : كتاب النجاة ص ٤ ، ط ٢ ، ١٣٥٧ هـ

(٢) الغزالي : مقاصد ... ص ٣٦ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ١٩٦١ م.

(٣) عمر بن سهلان الساوى (القاضى الساوى) : البصائر ص ٤ ، ط ١، بولاق . مصر.

(٤) د. على محمد بن دخیل الله : الوجيز فى شرح السلم المروتنق ص ٦٩ ، ١٤١٣ هـ (بدون).

تكون صور ذهنية مستمدة من مدركات حسية، وهذه المعاني مثل: معنى الذاتية، ومعنى الكثرة والعموم والخصوص، والواجب والامكان، وغيرها (١).

اتخذت العقلية الاسلامية موقفين إزاء المنطق الارسطي: الأول: وهم الذين قبلوا المنطق ورفضوا الكثير من عناصر الفلسفة اليونانية. والثاني: وهم الذين رفضوا المنطق وإحيات الفلسفة اليونانية.

أولاً: المؤيدون:

١- ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦هـ):

سبق ابن حزم الفزالي فناصر المنطق الأرسطي ودافع عنه، ولاحظ اختلاف الفهوم فيه، وأن قضاياها قد تعاص على كثير من العقلاء فلا غرو أن تتراوح موقفهم بين الرفض الكلي، وسوء الفهم، والقبول، لذلك يقسمهم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: قوم زعموا أن كتب الأولين ومنها المنطق - محترية على الكفر والالحاد والزندقة. ويرى أن هؤلاء قوم قد حكموا دون معرفة. ولادليل فلا بد من إزالة هذا الباطل من نفوسهم بالتسلح بالمنطق ذاته، معتمداً في ذلك على آيات تدعو إلى الحاجة والنظر.

القسم الثاني: وقوم عناهم المنطق بصفة أساسية فنظروا إليه على أنه هديان وهذر من القول لا فائدة فيه ولا منفعة، وهؤلاء حكموا عليه لجهلهم. ولا بد أيضاً من إزالة الجهل من نفوسهم.

(١) د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٤١٨ ، دار المعرفة الجامعية

القسم الثالث: وهم فى نظره قوم قرأوا كتب أرسطو بعقول مدخوله، فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنّاهم عن درايتها.

يقول ابن حزم: "فلما نظرنا فى ذلك، وجدنا بعض الافات الداعية إلى البلايا.... ومنها تعقيد الترجمة وإيرادها بالفاظ غير عامية... فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معانى هذه بالفاظ سهلة بسيطة يستوى فى فهمها العامى والخاص"(١). ولتقريب المنطق إلى الأصناف الثلاثة - الذى ذكر - من الناس أقدم على تقريب المنطق إليهم قربه الله عز وجل، فوضع كتابه "التقريب".

القسم الرابع: وهؤلاء نظروا إلى المنطق بأذهان صافية وأفكار نقية، وعقول سليمة فوجدوه كالرفيق الصالح والخبير الناصح والصديق المخلص الذى لا يسلمك عند شدة، فوجدوها - كتب المنطق - تفتح كل مستغلق وتوضح كل غامض فى جميع العلوم.

وقد أدى الموقف الحزمى من المنطق إلى تبنيه بالكلية هذا العلم فهو ينظر إليه بوصفه أداة نافعة للعلوم الطبيعية والالهيات فحسب وإنما للعقائد والشرائع أيضاً.

يقول ابن حزم: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط، بل فى كل علم، فمنفعتها فى كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفى الفتاوى فى الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة. وجملة ذلك فى فهم الأشياء التى نص الله تعالى ورسوله صلى الله

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق و المدخل اليه بالالفاظ العامية و الامثلة الفقهية ص ٨ ،

تحقيق د. احسان عباس ، مكتبة الحياة ، بيروت .

عليه وسلم عليها. وما تحتوى عليه من المعانى التى تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التى تختلف عبارتها وتتفق معانيها.

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى، وعن النبى صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الأحكام وبناء بعض على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التى يقوم بها البرهان وتصديق مرة وتكذيب مرة أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها" (١).

من هنا اعتبر المنطق معينا على فهم النص الدينى والاستنباط منه، ومن جهله خفيت عليه الأحكام المستقاة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، لذلك ذهب بعض المستشرقين (روبير برنشفيك) إلى أن ابن حزم من الفلاسفة الذين قالوا بإمكان تطبيق المنطق اليونانى جزئياً فى الأحكام الشرعية (٢).

ثم توجه ابن حزم بعد ذلك إلى أهل الاختصاص فى الملل والنحل والعقائد فبين مدى نفع كتب المنطق لهم، قائلاً: "وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى لصاحبه عن الرقوف على معانى هذه الكتب لما سنيته من أبواب إن شاء الله تعالى وجملة ذلك معرفة ما يقوم مما لا يقوم بنفسه، والحامل والمحمول، ووجوه الحمل فى الشغب والاتباع وغير ذلك" (٣).

يبدو أن موقف ابن حزم من المنطق الأرسطى جاء رد فعل لموقف

(١) ابن حزم: المصدر السابق ص ١٠٠، ٩.

(٢) د. سالم ياقوت: ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ص ٢٠٦ الدار البيضاء ١٩٨٦م.

(٣) ابن حزم: المصدر السابق ص ١٠.

الأصوليين وطرق استدلالهم والتي لم ترق له، حتى عدها "دعوى بلا برهان" (١).
 كان هذا رأى ابن حزم فى المنطق، وفى الآخرين تجاه المنطق، وفى حاجة علوم الشرائع والأديان إليه ولكننا نلاحظ بعد ذلك أنه خرج عليه فى بعض المواضع، كما أنه لم ينظر إليه - حسب رأى الأستاذ الدكتور النشار - كما نظر المشاءون الاسلاميون على أنه قانون معصوم من الخطأ (٢). ولكننا لا نوافق ابن حزم على أن طرق استدلال الأصوليين دعوى بلا برهان، فأننا نرى مع غيرنا أن علم الأصول هو علم المنطق الاسلامى السابق على المنطق اليونانى والذى استفاد به مؤرخاً.

٢ - الغزالي: (٥٥٠ هـ):

الذى يتبين لدارس الغزالي، ودارس عصره أنه أدى مهمة متميزة فى تاريخ الفكر الإسلامى، فإن الأمة الاسلامية كانت مصابة بما يشبه الهزيمة العقلية والنفسية أمام النحل المنشقة، والفرق الهدامة، والفلسفات الوافدة ولم يكن ذلك لقوة هذه الأفكار والفلسفات، بل لضعف أسلحة المدافعين عن العقيدة الإسلامية.
 أقدم الغزالي على دراسة الفلسفة دراسة واعية ومستوعبة ثم قام بنقدها وإظهار تهافت الفلاسفة. يقول موضحاً غرضه:

"ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، بيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل عليهم إلا دخول مطالب منكر لأمدة مثبت، فأؤكد عليهم ما إعتقدوه، مقطوعاً بالزامات مختلفة،

(١) ابن حزم: ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتقليل ص ٥ تحقيق سعيد الأفغانى. دمشق ١٩٦٠ م.

(٢) د. النشار: مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٧٧.

فالزمهم تارة مذهب المعتزلة، وطوراً مذهب الكرامية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص - بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء - الفلاسفة - يتعرضون لأصول الدين، فلتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد" (١).

كانت الفلسفة فى عصر الغزالى تشمل شعباً عدة، بعضها خرج اليوم من نطاق الفلسفة إلى نطاق العلم، مثل: الرياضيات والطبيعة، كما كان المنطق جزءاً منها وكان من خطر الفلسفة - فى رأى الغزالى - يتجلى فى الفلسفة الإلهية أو الميتافيزيقا، فهى التى تضاد الدين وتنازعه نزاعاً مباشراً. ومن ثم كان هجوم الغزالى منصباً عليها، وقد بين ذلك فى "تهافت" و "المنقذ"، وحذر من الخلط بين شعب الفلسفة المختلفة، وإنكار ما لا يجوز إنكاره منها.

تهنى الغزالى أحد دعائم الفلسفة ونعنى به المنطق ودافع عنه، واضفى عليه من ثقافته الإسلامية، وكتب فيه عدة كتب، مثل: "مقياس العلم" و "محك النظر" و "القسطاس المستقيم".

وأعلن أن تعلمه فرض كفاية كما جعله مقياساً لصحة العلوم كلها، وذهب إلى أن من فقد هذا المعيار لاثقة بعلمه، حتى جلب على نفسه سخط كثير من علماء المسلمين، من ابن الصلاح إلى ابن تيمية - موضوع هذا البحث - الناقد المنهجى الموضوعى للمنطق الارسطى على ما سنوضحه بعد.

يقول الغزالى فى صدر كتابه المستقصى: "نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقى، وشرط البرهان الحقيقى واقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه فى كتاب "محك النظر" وكتاب

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٨، المقدمة الثالثة تحقيق د. سليمان مينا ١٩٥٥ م.

"معيار العلم" وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه" (١) .
وهذا القول من الغزالي فيه نظر، ولعله يقصد من تلك المقدمة المنطقية طرق الاستدلال الواضحة والموازين العقلية الصحيحة على وجه العموم دون تخصيص هذا بمنطق أرسطو.

غير أن كلاماً للغزالي في "فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة" لا يساعد على هذا الفهم، إذ يقول مؤكداً على يقينية المنطق: "وليكن البرهان بينهم- الاصوليين- قانون متفق عليه، يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزانية لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن، وقد ذكرنا ذلك الموازين الخمسة في كتاب القسطاس المستقيم، وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف. ولكن لا يستحيل فهم الاختلاف أيضاً، إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه، وإما في رجوعهم في النظر إلى القرينة والطبع دون الوزن بالميزان، كالذي يرجع بعد تمام تعلم العروض في الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض فلا يبعد أن يغلط" (٢) .

هذا رأى الغزالي في المنطق، ومع هذا فإننا نراه يوجه نقداً إلى المناطقة، فلا يعفيهم من الظلم في بعض القضايا. يقول الغزالي:

"نعم لها نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً

يعلم أنها

(١) الغزالي: المستصفى ج ١ ص ١٠ المطبعة الأميرية- القاهرة ١٣٢٢هـ.

(٢) الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ٨٩ القاهرة ١٣٥٣هـ.

تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الرفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية، فهذه الآفة متطرفة إليه" (١).

ويفهم أيضاً من كلام الغزالي في كتبه أنه لا يعدل بأدلة القرآن غيرها، بل يرى أن أدلة القرآن أنفع وأشمل، وذلك لأنها لا تساق للخاصة فقط، وإنما تساق أيضاً للناس كافة تخاطب فطرتهم وجدالاتهم وعقلاً، أما أدلة المنطق فهي جافة لا تخاطب الوجدان.

ففي "الجامع العوام عن علم الكلام" وازن الغزالي بين أدلة القرآن وأدلة المتكلمين، فقال: "أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً" (٢).

وهكذا ينتهي الغزالي بخلاف ما بدأ، حيث يقرر أن المنطقيات لا تتعلق بشيء منها بالدين، فالمنطق "هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان. وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه. وأن العلم إما تصور - وسيلة معرفته الحد - وإما تصديق. وسيلة معرفته البرهان، وليس في هذا

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٠٢-١٠٣ دار النصر للطباعة. القاهرة.

(٢) الغزالي: الجامع العوام عن علم الكلام ص ٢٨ مصر ١٩٣٢م.

ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة" (١) يريد أن يقول: لما كان المنطق لا يتعلق بالدين فلا ينبغي إنكاره.

ويتلخص أن وجهة نظر المؤيدين تقوم على أنه يحل بعض المغالين ويوضح كثيراً من الغرامض، ليس في علم واحد بل في علوم كثيرة، وأنه أداة نافعة للعلم الطبيعي والإلهية سواء ما اتصل منها بالعقائد أو الشرائع، كما أنه مفيد حتى في فهم النص الديني ذاته، وإذا صح أن البعض لم يستسغه فليس لعدم فائدته وإنما لاستغلاقه على العوام، هذه الفرائد وغيرها في نظر المؤيدين رأى الغزالي أن تعلمه فرض كفاية.

وإذا سرنا مع استاذنا الدكتور النشار في القول بأن مفكرى الاسلام مثل الكندي والفارابي وابن سينا قد قبلوا العلم الأرسطي بكل ما فيه، وأن هذا القول استدعاهم بالتالي أن يقبلوا منطق أرسطر باعتباره يقوم على هذا العلم ويخدمه (٢) . فنحن من جانبنا لانعجب من مسلك الفلاسفة هؤلاء، ولكن الذى نعجب له هو لما قبل بعض علماء المسلمين مثل ابن حزم وهو ظاهرى يتمسك بالنصوص كما هي، والغزالي وقد كتب تهافت الفلاسفة ورجع إلى مذهب أهل السنة. نقول: لما قبل أمثال هؤلاء علم المنطق بينما رفضوا العلم الأرسطي لاسيما الجانب الميتافيزيقى فيه، ولما إستلوا منه هذا الفرع بينما رفضوا الأصل بفروعه الأخرى؟ تعقب (٣) ابن تيمية الغزالي في رسالته "السبعينية"

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٧٦. ط. دمشق ١٣٥٢هـ.

(٢) د. النشار: مناهج ص ٢٩-٣٠.

(٣) وفي إيماننا هذه يتعرض الغزالي لحملة شديدة من النقد غير الموضوعى، فزعم البعض أنه كلما ذكر تأخر الشرق ذكر الغزالي وكلما ذكر تقدم الغرب ذكر ابن رشد. فذهب الاستاذ

كما رد عليه في "الفتاوى" في قوله: إن تعلم المنطق فرض كفاية، واعتبر هذا غلطاً عظيماً عقلاً وشرعاً، وذكر أن بعض المنطق حق، وبعضه باطل، وأن أكثر ما فيه من حق لا يحتاج إليه، والقدر الذي يحتاج إليه منه تستقل به الفطر السليمة، وفصل ذلك في رده على المنطقيين كما سوف نعرض له بعد.

يقول ابن تيمية معقلاً على المقدمة المنطقية للمستصفي - والتي أشرنا إليها من قبل -: "والمقصود هنا أن كتب أبي حامد وإن كان فيها كثير من كلامهم الباطل إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى فهو في آخر أمره بالغ في ذمهم ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة

﴿تكملة﴾ انطونيوس كرم في كتابه "العرب وتحديات التكنولوجيا" سلسلة عالم المعرفة: إلى أن الغزالي يتحمل نتيجة تخلف الأمة وسقوطها حضارتها، وذلك لأنه هدم الفلسفة ولم تقم لها قائمة، كما يشاع غير أن المقالة غير صحيحة. بشهادة "دي بور" يقول: "كثيراً ما يقال: إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق ولم تقم لها بعده قائمة. ولكن هذا زعم خاطيء، لا يدل على علم بالتاريخ، ولا فهم لحقائق الأمور، فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد الغزالي مئات بل ألوف" (أنظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٣٥٧. دار النهضة العربية. بيروت. الطبعة الخامسة). لم تمنع حملة الغزالي على الفلاسفة من ظهور فلاسفة كبار من أمثال ابن باجه وابن طفيل، وشارح أرسطو الأكبر ابن رشد، وقد اعتبر الدكتور ابراهيم بيومي مذكور الغزالي أكبر حافز لابن رشد: إنتاجاً ورداً وشرحاً. ومقاله كهذه لاتعد طعناً في الغزالي بقدر ما هي طعن في الفكر الفلسفي كله، فبناء عملاق يستطيع إنسان واحد مهما أوتي من مقدرة عقلية فذة أن يسهله ويأتي عليه من القواعد له فكر متهافت حقاً لا يستحق أن يسمى فلسفة. (وأنظر: في الفلسفة الإسلامية. د. مذكور ص ٢٠١ مصر ١٩٦٨).

المتكلمين ومات وهو مشغول بالبخارى ومسلم^(١).

ثانياً: المعارضون:

لايعنى قبول فريق من المسلمين المنطق الأرسطى أن المسلمين قبلوه، بل العكس هو الصحيح، فقد تصدى فريق كبير من المسلمين للمنطق ونقدوه نقداً شديداً وهاجموه أشد الهجوم. تراوحت المواقف - كما قلنا - بين القبول والرفض، بين التحليل والتحريم، ومن أبرز علماء هذا الفريق: ابن الصلاح^(٢) وابن تيمية وابن القيم وابن الوزير اليمنى الصنعاني والسيوطى.

١- ابن الصلاح:

بلغت المعارضة مداها ومنتهاها، سواء على الفلسفة أو على المنطق على لسان ابن الصلاح. فقد اتفق بعد أن وجهت إليه هذه الأسئلة:

"هل المنطق جملة وتفصيلاً مما إباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابه والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك وإباحوا الاشتغال به، أو سوغوا الاشتغال به أم لا؟ وهل يجوز أن تستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا؟"^(٣)

قال: "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع، ولا إستباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ١٩٨. والسيوطى: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧.

(٢) هو ابر عمرو عثمان عبد الرحمن تقي الدين الشهرزورى المعروف بابن الصلاح (٥٧٧-٦٤٣هـ).

(٣) ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤، ٣٥.

المجتهدين والسلف الصالحين... أما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرفاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله الفتقار إلى المنطق أصلاً" (١).

ثم يقول: "ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة" (١).

٢- ابن القيم: (٦٩١-٧٥١هـ)

تأثر ابن القيم بأستاذه ابن تيمية في نقد المنطق ويرى ابن القيم أن المنطق "رده كثير من متكلمي الاسلام. كآبي سعيد السيرافي، وكالقاضي أبي بكر ابن الطيب والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه، وأبي المعالي وأبي القاسم الانصاري، وخلق لا يحصون كثرة" (٢) ويرى أن آخر من تجرد للرد عليهم شيخه ابن تيمية. ويتضح موقف ابن القيم من المنطق من خلال ما نظم من شعر يقول فيه:

واعجبنا لمنطق اليونان	كم فيه من افك ومن بهتان
مخطط لجيد الالذهان	ومفسد لفطرة الانسان
مضطرب الاصول والمباني	على شفا هار بناه الباني
بدا لعين الظمىء الخلدان	فأمه بالظنن والحسبان
يرجو شفاء غلة الظمآن	فلم يجد سوى الحرمان
فعاد بالخيبة والحسيران	يقرع سن نادم حيران
قد ضاع منه العمر فى الامانى	وعاين الخفة فى الميزان (٣)

(١) ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤، ٣٥.

(٢) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ص ٢٠٠، دار نجد بالرياض ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(٣) ابن القيم: المصدر السابق.

المنطق في رأى ابن القيم افك وبهتان، مفسد للعقل والفطرة وانه لا ينفع عند الحاجة فانه اسم بلا معنى، وانه "ما دخل على علم الا افسده وغير اوضاعه وشوش قواعده" وان من اسباب تسليط الاعداء على الامة الاسلامية "اشتغالهم بالفلسفة والمنطق وعلوم اهل الاتحاد" (١)

ثم اتجه الى بيان خطأ من زعم ان تعلم المنطق فرض كفاية، فقال: "واما فرض الكفاية فلا اعلم فيه ضابطا صحيحا، فإن كان احد يدخل في ذلك ما يظنه فرضا، فيدخل بعض الناس في ذلك علم الطب وعلم الحساب وعلم الهندسة والمساحة، وبعضهم يزيد على ذلك علم اصول الصناعة... وبعضهم يزيد على ذلك علم المنطق وربما جعله فرض عين وبناه على عدم صحة ايمان المقلد وكل هذا هوس وخط، فلا فرض الا ما فرضه الله ورسوله، فيا سبحان الله هل فرض الله على كل مسلم ان يكون طيبا حجاما حامسا مهندسا؟" (٢)

ومن الناس من يقول "تعلم اصول الفقه فرض كفاية لانه العلم الذى يعرف به الدليل ومرتبته وكيفية الاستدلال" ويرى ابن القيم ان هذه الاقوال وان كانت اقرب الى الصواب من القول الاول "فليس وجوبها عاما على كل احد ولا في كل وقت، وانما يجب وجوب الرسائل في بعض الازمان وعلى بعض الاشخاص بخلاف الفرض الذى يعمم وجوبه

كل احد وهو علم الايمان وشرائع الاسلام، فهذا هو الواجب، واما ما عداه فان توقفت معرفته عليه فهو من باب ما لا يتم الواجب الا به، ويكون الواجب منه القدر الموصل اليه

(١) ابن القيم: اضاءة اللفهان ج٢ ص ٢٦٩ تحقيق حامد الفقى دار المعرفة بيروت

(٢) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

دون المسائل التى هى فضلة لا يفتقر معرفة الخطاب وفهمه اليها فلا يطلق القول..(١)

ولن نقف طويلا عند ابن القيم، فهو صورة الى حد ما نقدية، متأثر بأستاذه ابن تيمية فى منهجه النقدى، فلقد جرى ابن القيم مجرى استاذة فى عدائه للفلسفة ولكنهما كانا فيما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق "ممن اتصل بها - أى الفلسفة - والمما بعلمها فيما المما به من مختلف العلوم، واسلوبهما فى النقد والجدل عفيف، غير ان نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لدع اسلوبهما"(٢)

٣- ابن الوزير الصنعانى:

بقى ان نشير الى ناظر اخر من نظار المسلمين من حيث انه استجاب للمؤثر ومن ثم اتخذ الموقف، هو الوزير الصنعانى -يقول فى كتابه "ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان": ان الغرض منه هو بيان ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل المغنية فى الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الاوائل"(٣) ومعنى هذا ان اسلوب المسلمين -الذى يقوم على الكتاب- ارجح من اسلوب اهل اليونان " فهذا اسلوب الانبياء والاولياء والائمة والسلف فى النظر"(٣)

اما لماذا هذه الوقفة الصلبة امام الفكر اليونانى الرافد، فلأنه "نبغ فى هذا الزمان من عادى علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف فى التحدير من

(١) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٨٩ القاهرة ١٩٩٥ م

(٣) الصنعانى: ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان ص ٩٧، ٥٠، ٨

الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان واصول قواعد الاديان. وحث على الرجوع في ذلك الى معرفة قوانين المبتدعة واليونان، منتقضا لمن اكتفى بما في معجزة التنزيل من البرهان " (١)

٤- السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ):

وضع السيوطي كتابا عنوانه ناطق بموقفه من المنطق الارسطي واسماه: "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"، وقد حشد في هذا الكتاب كما هائلا من اقوال العلماء في تحريم المنطق والكلام. ثم يذكر محاولة بينه وبين بعض من افنى عمره في المنطق حول فتوى ابن الصلاح في تحريم المنطق، وفيها نلاحظ استخدام السيوطي لنفس الاساليب المنطقية .

يقول السيوطي: "ولقد اجتمع بي بعض من قطع عمره في المنطق فرأى قول ابن الصلاح في فتاويه: (وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما اباحه الشرع ولا استباحة احد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين)، فقال: هذه شهادة على نفى فلا تقبل.

فقلت: يا سبحان الله لا طريق اهل الشرع سلكتم ولا طريق اهل المنطق اعتمدتم. اما اهل الشرع فيقولون: ان النفي اذا كان من اهل الاستقراء التام فانه يقبل ويعتمد، وقد جرى على ذلك اهل الحديث واهل الفقه واهل العربية، لغة ونحواً وتصريفاً، واهل البلاغة معاني وبياناً وبديعاً....

(١) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

واما اهل المنطق فأنهم يقولون: ان السالبة الكلية (١) انما تنقص بموجبة جزئية. وهو ان يقال بل اباحه فلان الصحابي او التابعي او المجتهد فيحصل بذلك نقص كلام ابن الصلاح، ولا مسيل الى وجود ذلك على احد من المذكورين... واما الدفع بالصدر و هو ان يقال: ما هو صحيح، او من اين له ذلك فما هو طريقة احد، ولا متشرع ولا متفلسف" (٢)

ثم يقول : " واما اهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة امامهم وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطهم عرضه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقا لهما قبلوه... وإن وجدوه مخالفا لهما تركوا ما وقع لهم واقبلوا على الكتاب والسنة" (٢)

٥- ابن تيمية:

جاءت فلسفة ابن تيمية حلقة من حلقات تفكير المسلمين عامة، ونقد المنطق خاصة، لذلك لنا معه وقفين:

الاولى تناول -في عجالة- الجوانب العامة من فكره .

والثانية مع الرد على المنطقيين، ونقد المنطق وتوضيح من خلال الفصول الاربعة لهذا البحث .

(١) وشكل القياس هكذا: لم يبح المنطق احد من الصحابة ك س

بل اباحه فلان ح م

اذن المنطق مباح

(٢) السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام ص ٣، ١١٦ تحقيق د. علي

سامي النشار دار الكتب العلمية. بيروت

اما عن الرقعة الاولى فنقول:

حظيت سلفية ابن تيمية (١) وفكره باهتمام الكثير من الدارسين والباحثين، وهو شيء لا يشير الى استغراب فأن تيمية بالنسبة للجميع هو ذلك المفكر الموسوعي الذي شمل فكره ميادين عديدة، من فقه وكلام وفلسفة ومنطق وتفسير واخلاق وتاريخ اديان، هو ذلك العالم الناقد الذي عرف منهجه النقدي - اللادع - بسمه خاصة.

والفكرة الشائعة عن المنهج السلفي عامة وابن تيمية خاصة انه يتمسك بالدلالة الحرفية للنص ويتشبث بها مما قد يجعله مذهبا يرفض الاستدلال وجميع ضروب القياس.

كما ساد الاعتقاد بأن ابن تيمية ردة ونكوص الى النص وعودة الى الجمود والتقليد، واصحاب هذا الاعتقاد يرون ان الاعتماد على الاثر وحده والتمسك بالدلالة الحرفية للألفاظ يتضمنان رفض كل عمل للعقل، وتدخل للفكر، فالالتزام بالنص قرآن وسنة من شأنه - فيما يرون - ان يطرد كل نشاط فكري او عقلي ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، مما يترتب عليه ان لا إمكانية لمناهج اخرى عقلية او تجريبية.

ونحن من خلال هذه الجولة عبر كتابه "الرد على المنطقيين" نرعى الى

(١) هو الامام احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن ابي القاسم بن تيمية الحراني، ثم الدمشقي الحنبلي. ولد ابن تيمية في العاشر من شهر ربيع الاول عام ٦٦١هـ وكانت وفاته في سنة ٧٢٨هـ في سجن قلعة دمشق (انظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة ج ١ ص ١٤٤ طبعة الهند)

استئناف النظر فى جانب من جوانب الفكر التيمى، لنكشف أولاً عن خطأ أصحاب هذه المعتقدات حين نظروا الى ابن تيمية بعين قاصرة لابعين باحثة باصرة. نستأنف النظر الى إشكالية تمحور حولها الخطاب التيمى فى دراسته ونقده تلك هى: الفلسفة اليونانية عامة والمنطق الأرسطى خاصة، لأن فهم هذه الإشكالية وإبراز المفاهيم التى تستند اليها تودى بنا الى فهم فكر ابن تيمية وأسس النظرية المعرفية.

مقصدنا إذن التعرف على المذهب التيمى تجاه منطق أرسطو، وإبرازه لا بطريق الوصف بل باتباع منهج التحليل المصرفى الاستمولوجى، و النقدى ، وفى ذات الوقت نتعرف على نظريته فى المنطق.

ونحن نعرف أن لابن تيمية نظرة نافذة، وهى وجهة منهجية تتمثل فى أنه تفتن الى مافى النقل والترجمة عن اليونان - وغيرهم من عدم ثقة إذ أن الترجمة فى نظره كانت الطامة الكبرى لأن البرامكة كلفوا بترجمة الكتب الطبيعية والطبية من كان يهودياً أو نصرانياً أو ملحدًا، فمزج ما ترجم من الطب بعقائد معارضة للشريعة ليترهم القارئ أن هذه الأمم الفاضلة التى ترجمت عنها هذه الكتب كانت تعتقد هذه العقائد. وتتمذهب بهذه المذاهب، ففتروا الناس فى دينهم، وفشت الزندقة، وتمكنت البدع.

غير أننا نرى أن الذى تعمق - أكثر فى ذلك النقد وأبان عن الانتحال فى كتب كثير فى عهد الترجمة وأظهر عدم الثقة فى المترجمين، هو القاضى عبد الجبار المعتزلى (٤١٥ هـ - ١٠٢٤ م) الذى بين كيف كانت تنتحل الكتب بعد تأليفها الى من مضى من الفلاسفة والمفكرين لتتشر وتذاع. كما أن كتب الأوائى منقولة فى عهد الإسلام، وإنما نقلها الآحاد من أعداء الإسلام، ومن أشد الناس حرصاً على تكذيب النبى، وتشكيك أهل الإسلام وأضاف الى ذلك الواحد الذى

نقل وترجم يقال فيه: من أين لنا أنه عالم باللغتين، المنقول منها والمنقول اليها حتى ننقله؟

قال القاضي عبد الجبار "وهر كما قال أبو عثمان، فإن هذه الكتب التي وضعت في الإسلام ونسب بعضها إلى الروم، وبعضها إلى اليونانية وبعضها إلى القبط وبعضها إلى الفرس، فإنما وضعها الواحد بعد الواحد، وزعم أنه وجده لأهل تلك اللغة وزعم أنه عالم بتلك اللغة فنقله، فهو أمر لا يقع به علم، وليس معنا أكثر من دعوى هذا الواضع، فمقدار ما يكتبه ويترجمه ويلقيه إلى الوراقين، فيدور في أيدي الناس فيقول: من لا علم له، ولاعادة له بمجالسة المعتزلة ومن أخذ عنهم، ومن لا سبيل له إلى طرق أهل العلم: هذا من كتب الأوائل، فأعرف هذا، فإنه باب كبير وكل أحد في أمس الحاجة إليه، فإن الجهل وترك التأمل غالب على الناس وأعداء الإسلام كثير، وهم بينهم، يكيدونهم بأنواع الكيد من حيث لا يشعرون (١)

لقد تنبه إلى خطر هذا المنهج - بذلك - ولفطن إلى الصراع الفكري العنيف الذي يترتب بالإسلام، ويضع أصحابه مؤلفات ينسبونها إلى اليونان وغيرهم من الأمم المعروفة بالحكمة، ليسهل أخذها واعتقاد مافيهها، وذكر أمثلة كثيرة تشير إلى التزييف في الكتب، فقال: "فمن ذلك خطب ورسائل وحكم وضعت في أيام بني العباس ونسبت إلى أمم العجم، لا سبيل إلى العلم بما ادعى (٢)

(١) القاضي عبد الجبار المعتزل: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ج ١

ص ٦٩-٧١، بيروت ١٩٦٦ م.

(٢) في الاصل: ادعوا

واضعوها من أنهم وجدوها للأوائل (١) ثم قال "وهذه سبيل الكتب المنسوبة الى اليونانية كأفلاطون وأرسطاطالس وغيرهم فانها نقلت في الإسلام وناقلوها ومدرسوها إنما هم الواحد بعد الواحد الذي لا يعلم بأخبار جماعتهم شيئ، وهم مع هذا أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأشد الناس حرصاً على التشكيك في الإسلام وصد أهله عنه وهم يتسترون بالنصرانية والنصارى لا يرضونهم، ويشهدون عليهم بالإلحاد، وتعطيل الشرائع، والطعن في الربوبية، وفي جميع النبوات، كقسطا بن لوقا (٢) .. وغيره وكان يوحنا القس (٣) مدرس إقليدس والمجسطى وغيره ، ويقول: قد حذف الدين نقلوا كتب هؤلاء كثيراً من ضلالهم، وفاحش غلطهم عصبية لهم وإبقاء عليهم ، وأعاروهم وأعطوهم، ما ليس لهم من معاني الاسلاميين و بيانهم ، والعدو إذا كان متديناً لم يؤمن حنقه ، فكيف بمن لا يعتقد معاداً ولا يرجو حساباً ولا يخاف عقاباً" (٤)

ومن المعاصرين المستشرق "دى بور" الذى تنبه الى الخلط والدس فى كتب المنطق والعلم الطبيعى، قال عن النقلة: لقد حذفوا "كثيراً من غرامض هذين العلمين أو

(١) القاضي عبد الجبار : السابق ص ٧١

(٢) هو نصراني سوري من أصل يوناني عاش في القرن الثالث للهجرة. وقد ذكر "ماكس مايرهوف" أن قسطا بن لوقا ترجم كتباً فلسفية صحيحة وأخرى متحولة خاصة كتب فلوطرخس (أنظر : فقال : انتقال التراث من الأسكندرية الى بغداد. ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ٥٩) .

(٣) هو يوحنا بن مساويه ، معاصر للمأمون والمتوكل من بعده ، و كان رئيساً لبيت الحكمة (أنظر د. بدوى : السابق)

(٤) القاضي عبد الجبار : السابق ص ٧٥، ٧٦، ١٩٢، ١٩٣

فهموه على غير وجهه وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى. فبطرس وبولص ويوحنا تظهر أحيانا بدلسقراط وأفلاطون وأرسطو، وحل الإله الواحد محل القدر والآله المتعددة. ثم ترى

أفكارا كفكرة الحياة الدنيا والخلود والخطيئة تطبع بالصيغة النصرانية (١) فكانوا يحذفون من الأصل التي بين أيديهم ما كان مخالفا للنصرانية (٢).

وهكذا كشف القاضي عبد الجبار ومن بعده ابن تيمية وغيرهم من علماء المسلمين مستخدمين المنهج التاريخي النقدي: أن حال النقلة مجهولة، إن لم تكن عديمة الثقة، متلبسة بالإلحاد، وبأغراض أخرى سياسية وغنوصية، كالذين يتسترُونَ بالنصرانية ويدسون، والنصرانية منهم براء، وما هم في الحقيقة إلا أهل الغنوص الذين تسربوا إلى الباطنية أو الإسماعيلية ولبسوا لباس الإسلام، وتقنعوا بقناعة كأخوان الصفا وغيرهم من الزنادقة، ومبتدعة التفلسف المزيف الذي يخفى وراءه أغراضا سياسية... فضلا عن الأغراض الشعرية الحاقدة ونزعاتها الدفينة التي لم يتعمق الإسلام في قلوب أصحابها.

أما المنطق الأرسطي فقد تعرض لنقد شديد منذ أرسطو حتى اليوم، فقد عارضه الرواقيون (٣) وهاجمه الأصوليون الإسلاميون لاستناد أبحاثه على أبحاث ميتافيزيقية، ورفضوا أن تكون غايته التوصل إلى الماهية الكاملة، إذ أن معنى هذا البحث المنطقي يصل إلى محاولة تحديد الذات الألهية وغيرها من الموجودات

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢١ ، ترجمة د. محمد عبد الهادي ، ط ٢ ، ١٩٤٨ م.

(٢) د. عمر فروخ : العرب و الفلسفة اليونانية ص ١٤

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٦ القاهرة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م

والكائنات التي لا يمكن التوصل الى حقيقتها، لأن العلم بها توقيفى لا توفيقى (١) ويعد ابن تيمية حلقة من حلقات هذا النقد. فما تخصيصه مؤلف ضخيم باسم "الرد على المنطقيين" سوى محاولة لتأكيد قصور المنطق - كما سوف نرى - وأنه ليس بالاداة الضابطة للتفكير كما ذهب أربابه. والكتاب قبل كل شيء ليس شرحاً للمنطق الأرسطى يلتزم العرض فقط وإنما هو قراءة لأرسطو حاولت رفع إبهامات والتباسات النص الأرسطى اعتماداً على مبادئ تقول بتسوية المعانى المنطقية فضلاً عن إرتباطها باللغة المُفَكِّرِ بها.

فضلاً عن أن الكتاب يرد على الفلاسفة وعلى مذاهبهم فى العقول والنفس والأفلاك والنجوم، وفكرتهم عن واجب الوجود، وما إلى ذلك من المسائل الفلسفية الميتافيزيقية والطبيعية والمعرفية. ولاغربة فى ذلك، فإن أرسطو نفسه نقد الفلسفة السابقة وبين خطأها، فلماذا لا يكون ماجاء به هو أيضاً ينطوى على أخطاء؟

يقول ابن تيمية: "إن هذا ليس بحجة، فإن الفلسفة التى كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبله بالقبول، طعن أرسطو فى كثير منها وبين خطأها" (٢) فإذا كان الخطأ فى الفلسفة - وهى فكر بشرى - جائز. فلماذا لايجوز أيضاً فى المنطق؟ وإذا كان السابقون على أرسطو أخطأوا واستدرك عليهم المعلم الأول فلماذا لايجوز عليه الخطأ والاستدراك عليه، والقاسم المشترك بين الجميع واحد.

وابن تيمية لم يرفض المنطق لمجرد أن واضع أسسه وقواعده أرسطو، كما

(١) د. النشار: المنطق الصورى ص ٣٩

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٦.

أنه لم يرفض كل المنطق كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين الذين قرأوا في ابن تيمية ما يريدون قراءته إن شعورياً، وإن لاشعورياً، فيوردون قوله: "المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به الغبي" ولو أكملوا العبارة لظهر المنهج النقدي القويم لدى ابن تيمية، والعبارة بتمامها تقول: "المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به الغبي، ولكن كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها" (١).

موقف ابن تيمية اذن ليس الرفض المطلق، وإنما هو يؤكد على ضرورة "الفرق بين ماتقف معرفة الحق عليه ويحتاج إليه، وبين ما يعرف الحق بدونه، ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به المعاندين" (٢) كما أنه يفيد في إزالة السفسطة، كما قد تستعمل المقدمات الخفية في المناظرة "ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية، فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس، وكثير من الناس إذا ذكر له الراضح لم يعأ به، وقد لا يسلمه حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته، فإنه يسلمه، وكذلك إذا ذكر له حد يميزه وهذا في الغالب يكون من معاند... كما أن الطرق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل من تعود البحث والنظر، وتنفع في المناظر لقطع المعاند وتبكي الجاحد، فإن السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس وهي حجد الحق (٣).

يقول الأستاذ العقاد في كتابه "التفكير فريضة إسلامية": "وموقف امام ابن

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٣ بيروت بدون تاريخ.

(٢) ابن تيمية: السابق ص ٢٢١.

(٣) ابن تيمية: السابق ص ٢٢٨، ٢٢٩.

تيمية من المنطق والجدل شبيه بموقف الامام الغزالي، ولكنه يرى أن المنطق سليقة في العقل الانساني، يستغنى عنه الدكى ولا يتفع به البليد إذا جاء على غير سليقة واستعداد، ومن كان هذا رأيه في المنطق فمحال أن يقال أنه يحرمه لأنه لا يلغى الفطرة ولا يحرم تركيباً أودعه الله نفوس خلقه.

ومن نظر في كتب ابن تيمية التي ناقض بها أدعاء المنطق وعشاق الجدل على أنه كان بصدد إنشاء منطق صحيح، وهداية إلى تطبيق أصول المنطق القويم، ولم يكن متصدياً لهدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه وفي جميع تطبيقاته.

ثم يقول العقاد: "... وقد سلك ابن تيمية هذا المسلك في مواضع كثيرة من رسائله وكتبه التي أدارها على مناقضة الجدليين والمناطقية بالمصطلحات والتعريفات اللفظية، فلا يسع منصفاً أن يظن به أنه يحرم الحجة والبرهان، وهذه حججه وبراهينه تعتمد على الدليل والقرينة والاستقراء والمشاهدة وكل ما تنظم به قضايا المنطق ودعاواه. وغاية ما يقرله المنصف: إن التحريم عنده مقصود به اللغو والجدل والولوع بالسفسطة على غير جدوى".

وما كان ابن تيمية بالذى يظن به أنه يعادى المنطق لأنه يجهله، ويستخف به مداراة عنه، فإن معرفته به ظاهرة في معارض قوله كأنه من زمرة المتخصصين، والمتفرغين لدراسته وحذق أساليبه، ومثل هذا لا يتصدى للمنطق، إلا أن يكون فيه ما يخشى ضرره على الناس ولا سيما المشتغلين به من غير أهله" (١)

ثم إن المنطق الذى هو بمعنى "الحجج والبراهين العقلية" غير مختص باليونان، بل هو قدر مشترك بين جميع أمم الأرض منها من سبق اليونان أو من أتى بعدهم لأن الله تعالى أنزل كتبه وأنزل معها الميزان بالحق: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات

(١) العقاد: التفكير فريضة اسلامية ص ٣٦، ٤٢ ط دار الهلال بالقاهرة.

وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (١)

ورسالات السماء موازين عادلة امتدت عبر تاريخ البشر لم تقتيد يوماً بمنطق أرسطو. يقول ابن تيمية: "ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجهه:

أحدهما: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى وغيرهم، وهذا المنطق وضعه أرسطو قبل المسيح بأكثر من ثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟

الثاني: أن المسلمين مازالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في عهد المأمون أو قريباً منها.

الثالث: أنه مازال نظار المسلمين بعد أن عُرب وعرفوه يعيرونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية (٢).

إذا كان ابن تيمية ينقد منطق أرسطو لما يرى فيه من بعض المتناقضات، فإنه لا ينقد منطق العقل الانساني من حيث هو منطق سليم يتفق مع الفطر السليمة والتعاليم السماوية وإلا كان في عمله هذا متناقضاً فإنه ينقض المنطق بالمنطق ويستخدم حجج العقل في إبطال حجج العقل. وعلى ذلك يمكننا أن نقول - وكما سيتضح معنا - إنه يريد من دراسته للمنطق الأرسطي ونقده تصحيح المنطق ليتفق مع البداهة العقلية التي لا تخالف التعاليم السماوية التي جاءت بها الرسل، فالرسل "ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، ودلت الناس

(١) الحديد: (٢٥).

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٢.

وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر" (١)
 هذا الموقف التيمى - وكما سيتضح معنا - من المنطق الأرسطى هو نفسه الموقف الذى تبناه فلاسفة غربيون محدثون ومعاصرون، على النحو الذى سنوضحه، فمثلاً يقول "جون ديوى" متسائلاً عن "كفاية المنطق التقليدى ليكون أداة للبحث فيما هو قائم بين أيدينا من مشكلات الدوق الفطرى، ومشكلات العلم معاً" (٢) فضلاً عن الاشكال العام أمام الصورية المنطقية بمعناها الدقيق، والذى يبلغ غاية حرجه "فى مسألة العلاقة بين المنطق من ناحية والمنهج العلمى من ناحية أخرى" (٢).

وإذا كان الفارابى رأى فى المنطق الأرسطى علماً عاماً يصلح لجميع الأمم فى كل زمان وكل مكان اذ يقول وهو بصدد الصلة بين المنطق والنحو: "وهو يشارك المنطق بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ. ويفارقه فى أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها" (٣)

فإن ابن تيمية قد رأى فى المنطق علماً بيئياً، محلياً، يرتبط بمكان معين و زمان معين، ومن ثم لا يصلح لغير المكان والزمان اللذين نشأ فيهما. نقول إذا كان

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٢.

(٢) جون ديوى: المنطق، نظرية البحث. ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ١٦٩، ٥٨٨، دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

(٣) الفارابى: إحصاء العلوم. تقديم وتحقيق د. عثمان أمين ص ٥٣ دار الفكر العربى.

هذا كذلك، فإن الدكتور زكى نجيب محمود رأى ذات الرؤية، حيث يقول: "اختلف أساس العلم في العصر الحديث عنه في عصر اليونان، فوجب أن يختلف منطق العلم اليوم عن المنطق الأرسطى الذى كان صورة أمينة لعلم عصره. وأوضح جوانب الاختلاف، هو إختلاف العصرين فى تصور العلاقة بين الكيف والكم، فقد كان العلم القديم قائماً على أساس الصفات الكيفية لا على أساس المقادير الكمية" (١). ويستشهد بقول "جوزف" فى كتابه "مدخل إلى المنطق" (ص ٣٨٧-٣٨٨) "يحاول العلم اليوم أن ينصرف بأكثر جهده إلى غقامة ما يسمى بـ (قوانين الطبيعة)، وهذه القوانين هى - بصفة عامة - إجابات عن السؤال القائل: (فى أى الظروف يحدث التغير الفلانى؟) أو (ما هو أعم المبادئ المتمثلة فى التغير الفلانى؟) أكثر مما هى إجابات عن السؤال القائل (ماتعريف الموضوع الفلانى؟) أو (ما هى صفاته الجوهرية؟). فإذا كانت آراء أرسطر قد عفى عليها الزمان، فذلك فى الأسئلة المطروحة ابتغاء الأجابة عنها أكثر منه فى المنطق الذى يحاول به أن يبرهن على صحة تلك الاجابة" (٢).

ثم يعقب الدكتور زكى قائلاً: وهذا وصف موجز دقيق للفرق بين العصرين القديم والحديث... لأنه لا أنواع هناك ثابتة يجىء تعريفها من العقل النظرى، وإذن يتغير الوضع بالنسبة للمنطق تغيراً جوهرياً (٢).

وفى موضع آخر يتساءل: "كانت الصلة وثيقة بين المنطق الأرسطى وبين مذاهب اليونان فى حقيقة الكون، فماذا يحدث لو تغير الأساس الكونى وبقي

(١) د. زكى نجيب محمود: مقدمة المنطق لديوى ص ١٧.

(٢) مقدمة المصدر السابق ص ٢١، ٢٢.

المنطق الأرسطى على حاله؟

ثم يجيب قائلاً: "يحدث ما حدث بالفعل، وهو أن يصبح المنطق الأرسطى طرفاً مبتوراً، مقطوع الصلة بالمضمون العلمى، ويستحق أن يوصف بأنه صورى بالمعنى الذى تكرر به هذه الصورية دالة على إنقطاع الرشيجة التى تربطه بمادة المعرفة" (١)

هذا ويعد "بيردى لارمى" (١٥١٥-١٥٧٢م)، "من أوائل الذين حملوا على منطق أرسطو، وقالوا: بالاكتهاء بالمنطق الفطرى... وقد حصل على درجة الماجستير فى الفنون برسالة لاتينية عنوانها (فى ان كل ما قاله ارسطو فهو وهم) ثم تابع ذلك نشر كتاباً باللاتينية (فى الأخطاء الأرسطوطالية) (٢) وهو نقد مفصل للمنطق القديم.

أما بالنسبة للمنهج فيمكننا القول: أن أصول المنهج الذى نجدها لدى ابن تيمية- وغيره من علماء المسلمين- ترجع فى أساسها إلى القرآن نفسه، فالقرآن الكريم وجه نقداً إلى مختلف التيارات العقائدية المعروفة حين نزوله... ونهج فى نقده نهجاً عقلياً، لذلك اتسمت أبحاث المسلمين فى كتبهم المختلفة فى العقائد بهذه السمة النقدية.

ولقد تصدى السلف لعقائد دخلت المجتمع الإسلامى ورأوا أنها تتناقض وعقائدهم، فنقدوها وقاوموها مقاومة شديدة وأتى المعتزلة وكانت بهم صولات فى مناضلة المانوية وغيرها من التيارات المذهبية والفلسفية.

(١) المصدر السابق ص ٢٤.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦ ، ط ٦ ، دار المعارف بمصر.

ولكن الذى نقد الفلاسفة نقداً منهجياً متكاملأ إنما هو الغزالى (٥٠٥هـ/١١١١م) الذى نقد إلى آرائهم، قبل أن يتقدمها ثم توجه إليها بالرد وبيان تهافتها.

وأبرع من نقد المنطق - فى عصره - إنما هو ابن تيمية فى كتابه "الرد على المنطقيين" (١) وفى كتاب آخر هو "نقض المنطق اليونانى"، فضلاً عما هو مبثوث فى كتبه الأخرى مثل: "بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول" ورسالته فى "القياس".

والواقع أن ابن تيمية لم يقتصر فى كتبه هذه على نقد المنهج اليونانى، بل أنه نقد فيها وبصورة واضحة الميتافيزيقا اليونانية، ونظرياتهم فى المعرفة. ورأى ابن تيمية من تمام منهجه فى التصدى للفكر الرافد - أن يعرف مصطلحات اليونان - وغيرهم - ومناحي الفكر الذى بنوا عليه فلسفاتهم، فرأى أن يخاطب أهل الاصطلاح باصطلاحهم، فدرس الفلسفة وعرفها، حتى صار أعلم بها كواحد من أهلها، ودرس المنطق اليونانى ليبين ما فيه من جهد لا طائل تحته ولا يبنى عليه عمل.

وسيتضح لنا أن ابن تيمية لم يرفض الاحتكام إلى العقل - فليس رفض المنطق الأرسطى رفضاً للعقل فليس الأول هو الثانى - ولا إلى أوائله، ذلك أن

(١) ذكر السيوطى أن هذا الكتاب سماه ابن تيمية باسم "نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان" وقد خصه السيوطى تحت عنوان "جهد القرينة فى تجريد النصيحة" وقد نشره الدكتور على سامى النشار مع كتاب السيوطى: "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". (أنظر: صون المنطق ص ٢).

النص القرآني - كما قلنا - ليس خيراً فقط، وإنما القرآن ملئ بالادلة والحجج العقلية. وسيتجلى ذلك في لجوء ابن تيمية إلى أوائل العقل لاثبات قضايا دينية كبرى كوجود الله بأدلة عقلية بسيطة مؤكداً بذلك صدق النص وصدق النبوة.

كما أن نقد ابن تيمية للمنطق والفلاسفة ورفضه العنيف لإشكالياتهم لايعني مجرد نقد لمنهج معين، بل يعني أولاً: رفض المشروع الفلسفي الترفيقي، وتقويض الدعامة المنهجية المعتمدة له ألا وهي القياس الأرسطي. ويعني ثانياً: إقتراح بديل أبستمولوجي كفيل بأن يرد الاعتبار للنقل مع الاحتفاظ بمكانة العقل، وذلك من خلال الدفاع عن الطابع الخاص للعقائد الدينية وضرورة قراءتها بلغتها ومضامينها الدقيقة المنزلة دونما اعتماد لأساليب أخرى كأساليب الفلاسفة والمناطق.

وجماع قول المعارضين: أن جمهور العلماء على نقد المنطق الأرسطي ورفضه، يقول ابن خلدون: "ان المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد" (١). والناظر في كتب الباقلاني (٤٠٣هـ) وإمام الحرمين (٤٨٧هـ) وكثير من المعتزلة يجد مصداق ذلك.

الفصل الثانى

﴿إشكالية الحد﴾

- تمهيد.
- المبحث الأول: نقد قولهم:
"التصور لا ينال إلا بالحد".
- المبحث الثانى: نقد قولهم:
"الحد يفيد العلم بالتصورات".

تمهيد :

التزمت قراءة ابن تيمية للمنطق الأرسطى، ما عبر عنه بقوله: "إنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه والقياس البرهانى ونوعه. قالوا: لأن العلم إما تصور وإما تصديق... فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد، والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس."

فنقول: الكلام فى أربع مقامات، مقامين مالىين، ومقامين موجديين:

فالأولان فى قولهم:

١- (إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد).

٢- (إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس).

والآخران فى:

١- (أن الحد يفيد العلم بالتصورات).

٢- (أن القياس أو البرهان المرصوف يفيد العلم بالتصديقات) (١).

ومعنى هذا أن المقامين السالبيين يقومان على نفى الطرق التى يسلكها غير المنطقة وصولاً إلى التصور والتصديق.

والمقامان الموجبان يحصران الطرق الموصلة إلى التصور والتصديق فى طريق المنطقة.

وسنقوم بعرض تركيبى لفلسفة ابن تيمية حول المنطق ولكن قبل أن نذهب إلى التفصيل، نود أن ننبه إلى أننا لن نتبع عرض ابن تيمية لموضوعات المنطق كما جاءت فى كتاب "الرد". وإنما سأتناول نقد إشكالية الحد بمقاميه: السالب والموجب فى الفصل الثانى - الذى بين أيدينا - أما نقد إشكالية القياس بمقاميه السالب

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٤-٧.

والموجب فيتناوله الفصل الثالث. ثم يأتى الفصل الرابع الحل المعرفى المقترح من قبل ابن تيمية. وسنبداً عرضنا بتعريف التصور والتصديق ومفهوماهما بين المناطق وابن تيمية. وسوف نوجز القول فى المعانى التى تتناولها مباحث الفصل الثانى والثالث من وجهة نظر المنطقة أولاً، ثم نسلک مع ابن تيمية فى نقده، وإنما لزم هذا الايجاز حتى لاناخذ فى النقد دون معرفة مالى الطرف الآخر - المنطقة - ولو على وجه الاجمال.

وبادىء ذى بدء ندرك أن المنطقة رتبوا علمهم على أن التعريف يوصل إلى التصور، والتصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل، وينال بالحد أو التعريف، كما أن التصديق هو أهم مباحث المنطق، ونترصل إلى التصديق من خلال القياس، وبهذا يمكننا أن نرتب العلم على هذا النحو: التعريف أو الحد ينتج التصور، ثم القياس وهو الباب إلى التصديق.

عجالة عن الحد والتصور:

يقوم هذا المبحث الذى تحت أيدينا من تلك الدراسة على وجهة نظر ابن تيمية فى الحد والتصور ونقد آراء المنطقة فى ترتيب الثانى على الأول، ولما كان كذلك لزم أن نمر سريعاً على تلك الآراء قبل أن نستمع إلى ابن تيمية ناقداً لها، فما هو الحد؟ وما هو التصور؟ وما علاقتهما؟ وما المسائل التى أدخلها المنطقة فى إطار كل منهما؟

أما الحد فمن معانيه اللغوية: الحاجز بين شيئين، والحد من كل شىء طرفه الرقيق الحاد، أو منتهاه. ويقال وضع حداً للأمر أنهاء، وحد الرجل بأسه ونفاذه(١)

(١) المعجم الأوسيط ص ١٦٠. مجمع اللغة العربية (ابراهيم مصطفى وآخرون) دار الدعوة

. وهو فى نظر المنطقة: قول دال على ماهية الشيء (١) بواسطة الحصول على الصفات الذاتية له حسبما ذكر أرسطو، أى هو علم بذوات الأشياء.

وإذا كان كذلك فهو التعريف بالحد الحقيقى، ويبنى على الجنس والفصل، وقد يكون التعريف بالرسم، أو يعين علاقة لفظية بين الحدود والحد، وبناء على ذلك فالتعريف إما بالحد والماهية، أو بالرسم أو باللفظ، وقد يسمى الحد كذلك بالقول الشارح. وقد عبر الأوائل عنه بأنه: "قول وجيز دال على طبيعته الموضوع مميز له من غيره" (٢).

والمنطقة لم يقفوا فى ذكر الحد عند تعريفه وبيان كونه موصلاً إلى التصور، بل تناولوا كثيراً من المسائل ذات الصلة بالتعريف أو الحدود، ومنها مباحث الألفاظ، ودلالاتها على المعنى وكونها مطابقة إن دل اللفظ على المعنى الموضوع له اللفظ، أو لزومية إن دل على معنى خارج عنه لازم له إلى غير ذلك (٣).

وكذلك درسوا اللفظ من حيث العموم والخصوص، والافراد والتركيب، وتناولوا الجنس والفصل والخاصة والعرض العام ثم المقررات.

وكل هذه المباحث تدور حول قضيتين أساسيتين هما: أن التعريف هو الموصل إلى التصور. والتصور لا يرد إلى العقل إلا بالحد أو التعريف. وكما رأينا فقد إصطبغت دراسات المسلمين بالجانب اللغوى. فما هذا التصور المستفاد من الحدود أو التعريفات؟

(١) الغزالي: معيار العلم ص ٢٤٤. قدم له وعلق عليه د. على ابو ملحم وأنظر أيضاً: المعجم الفلسفى ص ٦٩ مجمع اللغة العربية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(٢) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ص ١٨ تحقيق د. احسان عباس دار العباد بيروت.

(٣) د. على بن دخیل الله: الوجيز فى شرح السلم المروتنق فى علم المنطق ص ٨٥ ١٤١٣هـ.

إن التصور كما هو في علم الموضوع اللغوي يعنى تكوين صورة شىء ما وشكله، فيقال تصور الشىء أى تخيله واستحضر صورته فى ذهنه، ولا يخرج معناه النفسى عن هذا، أما المراد به عند المناطقة فهو: "إدراك معنى المفرد" (١) ، كإدراك معنى النور أو السرور، من غير تعرض لاثبات أو نفي. وينقسم التصور إلى قسمين:

أ- تصور ضرورى: وهو مالا يحتاج إلى نظر بل ندركه بداهة كإدراك معنى الحرارة، والبرودة، والنعومة، والليل والنهار.

ب- تصورى نظرى: مثل إدراك معنى التمدد، وكتشخيص الطبيب لعين المريض، فهو تصور له بعد بحث وتأمل ونظر (٢) .

وفى الفلسفة تياران متعارضان بصدد التصورات:

١- التيار المثالى: الذى يعتبرها أولية سابقة على كل تجربة كما هو الشأن عند ديكارت وكانط.

٢- التيار التجريبي: الذى لا يسلم بأن ثمة تصوراً سابقاً على التجربة، فنحن نتقبل من التجربة الاحساسات والادراكات ثم نلخص تصوراتنا العلية حصيلة هذه الخبرات، كما هو الحال عند لوك وهيرم (٣) . وذلك لأن معارفنا ترد إلينا من الخارج عن طريق الحواس والعقل صفحة بيضاء.

(١) د. النشار: مناهج ص ٣٩-٥٧ ، وأيضاً: المعجم الفلسفى ص ٤٥ ، مجمع اللغة العربية بمصر.

(٢) أمين الشنقيطى: آداب البحث والمناظرة ق ١ ص ٨ ، من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

(٣) د. محمد عزيز نظمى: المنطق وأشكاله ص ٦٥ ، مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية.

المبحث الأول

نقد قولهم:

﴿التصور لا ينال إلا بالحد﴾

أو

﴿نقد المقام السلبي في الحدود والتصورات﴾

الحد ووظيفته بين ابن تيمية والمتكلمين:

ما يقال عن ابن تيمية يقال عن جمهور المتكلمين الذين ناقشوا مثل هذه الموضوعات، فذهبوا إلى أن الحدود إنما تفيد "التمييز بين المحدود وغيره" فلا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي جنساً أو عرضاً عاماً. ويوافقهم ابن تيمية على أن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه. أما أن تكون وظيفة الحد الوصول إلى الماهية كما ذهب أهل المنطق، فلا يسلم به - كما سيتضح بعد - مستشهداً برأى إمام الحرمين، الذي قال: القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين "التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره" (١) وذكر أيضاً أن الحد قول الحد المنبئ عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود أى أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفة دون قول القائل.

ويرى الجوينى أن "الاطراد والانعكاس من شرائط الحد" والمقصود هو تحقق المحدود مع الحد، طرداً. وانتفائه مع انتفاء الحد عكساً. ويرافق ابن تيمية على هذا كله ولكنه يؤكد - هنا - على الصلة بين معرفة المحدود والعلم بموضوع البحث، فالأول متوقف على الثانى.

يريد ان تيمية أن يقول: لكل علم حدوده الخاصة به فلا ينهى الخلط والتداخل بين حدود علم ما وآخر، وحتى لا يحدث هذا يرى أن معرفة الحدود الشرعية من الدين، قد تكون فرض عين وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود، بقوله تعالى: "الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله" (٢). والذي أنزله على رسوله فيه ما يكون

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٦.

(٢) التوبة: (٩٧).

الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع كلفظ "ضيّزى" و "قسورة" و "عسّس" وأمثال ذلك وقد يكون مشهوراً، لكن لا يعلم حده، بل يعلم معناه على سبيل الاجمال، كاسم الصلاة، والزكاة والصيام والحج. ولا يعلم مسماتها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم (١).

يعود ابن تيمية إلى ربط الحدود باللغة، فيرى أن "الحدود للأنواع بالصفات، كالحدود للأعيان بالجهات... وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة. وبالوضعية أخرى، وحقيقة الحد في الموضعين بيان مسمى الاسم فقط، وتميز المحدود عن غيره، لاتصوير المحدود، وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الاسماء ما يعرف حده باللغة، ومنه ما يعرف حده بالشرع، ومنه ما يعرف حده بالعرف" (٢).

وبناء على هذا يكون من فرائد الحد ووظيفته تفسير الكلام وشرحه اذا أريد به تبين مراد المتكلم، وأيضاً تصوير - تبين - مسميات الاسماء بالترجمة، تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى وإن عرف اسمه فيشار له إلى المسمى بحسب الامكان، إما إلى عينه، وإما إلى نظيره، ولهذا يقال: الحد تارة يكون للإسم وتارة يكون للمسمى (٣).

الحد أمر صناعي:

أما عن صناعة الحدود، فيرى أنها صناعة وضعية إصطلاحية، وضعها

(١) ابن تيمية: الرد ص ٥٠.

(٢) الرد ص ٤٠.

المناطق وضعاً، وهم معترفون بأن الراضع لها أرسطو (١). ومع أن الأوضاع المحددة كوضع أسماء الاعلام ليست باطلة، ولا تخالف عقلاً ولا وجوداً إلا أن وضعهم للحدود وضعاً مجرداً يجعل المنطق في نظر ابن تيمية لا يصلح أن يكون ميزاناً للعلم أو الحقائق أو يعصم الذهن عن الخطأ كما هو رأى الغزالي لأن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الاشياء وحقائقها.

ويسوق ابن تيمية أمثلة على ماذهب إليه: نحر علمنا بأن الشيء حي أو عالم أو قادر... ليس من الصناعات الرضعية بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها (٢).

يريد ابن تيمية أن يقول إن صناعة الحد صناعة وضعية، لا تتوقف معرفة الاشياء عليها وإنما باستطاعة الانسان أن يعرف حقيقة الاشياء بدونها، وفطرنا قدرة على ذلك دون الرجوع إلى الحدود الموضوعة من قبل المناطق.

لأنريد أن نسترسل فسوف يتضح مفهوم الحد عند ابن تيمية من خلال تحليله ونقده لمفهوم الحد ووظيفته عند المناطق.

(١) السابق ص ٢٧.

(٢) الرد ص ٢٦.

نقد المقام السلبي في الحدود والتصورات

يسلك ابن تيمية في نقده هذا المقام منهجاً يغلب عليه جانب التسلسل المنطقي، فيحشد لذلك أحد عشر وجهاً من الأدلة:

الأول: هذا المقام غير بديهي، ومادام كذلك فلا بد من إقامة الدليل على صدقه.

يقول ابن تيمية: "وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم" (١) ثم يعرض لقول المناطقة "إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد" (١) وهذه قضية سلبية وليست بديهية، ثم يتساءل: من أين لهم ذلك الحكم؟ وما دليلهم؟ إن المناطقة لم يقدموا دليلاً على القضية فقرههم طرح لفكرة أساسية بلا سند ولا علم مبني على دليل. وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أسسوه، القول بلا علم. فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم؟

ينتهي ابن تيمية - في هذا الموضوع - إلى أن القضية "إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل" (١) والقضية السالبة أخرج إلى الاستدلال بصورة أشد من غيرها، والمقام الذي معنا قضية سلبية. فينطبق عليها من أنها "قول بلا علم" وما كان كذلك لا يصلح أن يكون أساساً لعلم أو ميزاناً له.

الثاني: وفيه يشبّه ابن تيمية أن الحد لا يمكن أن يكون هو القول الدال على ماهيته، كما أنه - أي الحد - لا يمكن أن يكون هو القول الدال على ماهية الحدود وحقيقته. فضلاً عن أن تعريف الحدود بحد آخر يستلزم التسلسل وبيان ذلك: غذا كان الحد قول الحد، فالحد إما أن يكون عرف الحدود بحد، وإما أن يكون عرفه بغير حد فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني مثله في الأول وهو مستلزم الدور

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٧.

أو التسلسل في الاسباب. وهما ممتنعان عقلاً. وإن كان عرفه بغير حد بطل قوهم بأن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد (١).

ولكن قد يقال: بل عرفه بالحد الذي انعقد في نفسه كما عرف التصديق بالبرهان الذي انعقد في نفسه قبل أن يتكلم به. قيل: البرهان مابين للنتيجة فإن العلم بالمقدمتين ليس هو غير العلم بالنتيجة، وأما الحد المنعقد في النفس فهو نفس العلم بالحدود، وهو المطلوب، فأين الحد المفيد للعلم بالحدود؟

وقد اشار "مل" بعد ابن تيمية إلى وظيفة الحد ولا نجد خلافاً يذكر بينهما، فـ "مل" يرى أن: الحد معلنة دلالة اللفظ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء المحدود كما يقول المنطق القديم، فكل "ما يوجد من حق في القول بأن الانسان لا يتصور بدون النطق، هو أنه لم يكن له النطق لما اعتبر إنساناً، فلا استحالة في التصور ولا في الشيء وإنما تنشأ من اصطلاح اللغة" (٢).

الثالث: يرى ابن تيمية أن الحدود ليست ضرورية لتصور مفردات العلوم، فجميع "الأمم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بمحد منطقي. ولا نجد احداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه، ولا النحر، ولا الطب، ولا الحساب ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم. فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود" (٣).

وليس غريباً أن "جون استيوارت مل" يوافق ابن تيمية في الاستغناء عن

(١) ابن تيمية الرد على المنطقيين.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٦.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٨.

قوانين المنطق، بل إنه يصرح بأن الفلسفة التي هاجمها في كتابه في المنطق، هي مصدر الأخطاء العتيقة البالية والأحكام المتسرة. عاجل هدمها من ناحية المنطق.

يقول "مل": "من المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق، لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين، أو صدقت أحكام الكثيرين في كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها، وقد ألجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرهما قبل أن يلموا بقوانين الميكانيكا، كذلك وجد المقتدرون على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق" (١).

وعلاوة على ذلك فإن بعض المناطقة العرب المعاصرين نقدوا هذه المبادئ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقرب من اعتراضات المدارس الإسلامية (٢).

فقد حمل الدكتور زكي نجيب محمود على قوانين الفكر الثلاثة التي يقوم عليها المنطق الأرسطي، غير أنه وجه سهام نقده إلى القانون الثالث ونعنى به "مبدأ الثالث المرفوع" والذي نقول بمقتضاه عن شيء ما: إنه إما (سواء) أو (ليس سواء) ولا ثالث لهما، في تدرج ولا وسط بين هذا وذاك، فالشيء إما أن يكون حاراً أو ليس بحار.

يقول الدكتور زكي "لكي نمضي على أساس ذلك في البحث لنثبت إحدى هذه الحالات، وننفى سواها هو اشق عملية في البحث العلمي، ولا يمكن الفراغ منها إلا بعد مشاهدات وتجارب على كثير من الدقة والتنوع، فالأمر - إذن - أبعد

(١) د. توفيق الطويل: جون إستيوارت مل ص ١٣٨ (نوابع الفكر الغربي) دار المعارف بمصر (بدون).

(٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريده: رسائل الكندي الفلسفية ص ١٦٦.

ما يكون عما يقوله أرسطو من أن في طبيعة الفكر ما يهديه إلى أن الشيء الفلاني هو إما كذا أو ليس كذا... مستحيل علينا- مثلاً- أن نقول عن الماء وهو في طريقه إلى التجمد، وعن الثلج وهو في طريقه إلى الذوبان: إن الماء إما أن يكون صلباً أو غير صلب" (١) .

وذهب الدكتور إلى أن الأخذ بهذا أدى إلى أضرار في مجال الأخلاق والسياسة، فيقول: "ولسنا نسرق القول إذا نحن زعمنا أن الأخذ بمبدأ الثالث المرفوع بمعناه الأرسطي، هو الذي أدى بالإنسان في مجال الأخلاق والسياسة بصفة خاصة، إلى التعصب وضيق النظر وخطأ الحكم، إذ كثيراً ما يقول الإنسان إن الفعل الفلاني إما فضيلة أو ليس فضيلة، كأنما الأمر دال بذاته على مثل هذا التقسيم" (٢) ولكن مع تسليمنا بأن المنطق لا يكون وحده طريقاً للإنتاج الفكري، فن سلامة الفطرة، وإستقامة الفعل قد تغنى عنه في التأليف بين المسائل والترقيق بين متنافرها، ومع هذا نرى أن كلام "ابن تيمية" و "مل" فيه تعميم بحاجة إلى تخصيص، فنحن نعلم تفاوت فطر الناس في الرسائل الإقناعية، وابن تيمية يعترف بهذا التفاوت.

من المعلوم، أن القرآن نزل بلسان عربي ليبلغ ما يحمل من مضامين دعوته إلى الناس كافة، وهذا يقتضى مراعاته لتباين مدارك الناس، وتفاوت فطرهم، وإختلافهم في طرق الإقناع. وقد قيل: الناس أصناف ثلاثة:

١- صنف سهل المراسى، سهل القبول والإقناع يفكر يفكر تفكيراً أقرب إلى

(١) د. زكى نجيب محمود: مقدمة كتاب المنطق لديوى ص ٢٧.

(٢) د. زكى: المصدر السابق.

الفطرة "فيه سلامتها، وفيه سداجتها وفيه إخلاصها، وبراءتها" (١) وعليه فليس من الحكمة أن يخاطب بتفكير فلسفي، ولا بأسلوب علمي جاف، وإنما يخاطب بأسلوب "التقت فيه سياسة البيان، وبلاغته بقوة الحق" (١). وهذا الصنف من الناس لا يعتبره ابن رشد "من أهل التأويل" (٢).

٢- صنف، غلب عليه مذهب "فتعصب له، والتعصب يعمى ويصم، ويجعل النفس ملتوية، ومتشعبة، لا تستسيغ الحق إلا بعد جهد وبعد علاج عسير ولا يمكن إزالة ما عنده من ملابسات والتواءات إلا باستخدام جدل قوى فيه الدليل القاطع، والحجة الصادقة بحيث يعرف كيف يلزمه. بما عنده ويتقن إقناعه بما بين يديه، ويحسن إتخاذ ما يرفض وسيلة لإفحامه.

وهذا الصنف يعتبره ابن رشد "من أهل التأويل الجدل، وهم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة" (٣).

٣- صنف لا يرضيه إلا قياس تام ولا يصدق إلا بالبرهان، وهم "من غلبت عليهم الدراسات العقلية والنزعات الفلسفية" (٤) وهؤلاء من أهل التأويل اليقيني - وهم الربانيون بالطبع والصناعة صناعة الحكمة (٥). وابن تيمية يقر هذا التفاوت بين فطر الناس (٦).

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص ٣٦٩-٣٧٠ دار الفكر العربي. بيروت.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص ٥٢ دار المشرق. بيروت.

(٣) ابن رشد: السابق ص ٥٢.

(٤) أبو زهرة: السابق ص ٣٦٨.

(٥) ابن رشد: السابق ص ٥٢.

(٦) ابن تيمية: الرد ص ١٣.

الرابع: يقول ابن تيمية: أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم. بل أظهر الأشياء. الانسان حيوان ناطق عليه اعتراضات مشهورة، وكذلك حد الشمس، وأمثال ذلك. حتى إن النحاه لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعا وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم... والأصوليون ذكروا للقياس بضعا وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم. وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء، والنحاه والأصوليين والمتكلمين معترضة على أصلهم. وإن قيل بسلامة بعض الحدود كان قليلاً، بل ربما منتفياً وبذا لو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة التي وضع فيها المنطق قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور وبما أن التصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومه، وهذا من أعظم السفسطة" (١).

وجه الخلاف هنا بين ابن تيمية ومن ذهب مذهبه وبين المناطقة حول وظيفة الحد، فعندهم، الحد يتوصل به إلى الماهية أى ماهية المحدود، بينما يرى ابن تيمية أن الحد يراد به نفس المحدود ولا تعلاف به الماهية، وباستطاعة الانسان معرفة حقيقة الاشياء بدونه.

الخامس: من المعروف أن الحد عند أرسطر يعتبر قمة العلم، والترصل إلى الماهية غاية العلم، وهو معنى قول ابن تيمية "إن تصور الماهية انما يحصل عندهم بالحد الذى هو الحقيقى، المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة" (٢) ومعنى ذلك أن الحدود تستعمل للحقائق المركبة من الجنس والفصل القريين "وهذا الحد إما متعذر

(١) ابن تيمية: الرد ص ٨.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٩.

أو متعسر كما أقروا بذلك. وحينئذ فلا يكون تصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً. وقد تصورت الحقائق. فعلم استغناء التصورات عن الحد^(١) ويبرز ابن تيمية رأى الغزالي في كون الحد متعديراً أو متعسراً حيث يقول في "مقياس العلم": "فمن عرف ما ذكرناه في ماثرات الاشتباه في الحد، عرف أن القرة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور. وهي كثيرة وأعصاها على الدهن أربعة أمور:

أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ "الجنس الأقرب" ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب، وربما يوجد ما هو أقرب منه، فيحد الخمر بأنه مائع مسكر، ويذهل عن الشراب الذي هو تحته وهو أقرب منه، ويحد الإنسان بأنه جسم ناطق مائت، ويغفل عن الحيوان وأمثاله". الاشتباه اذن في الجنس القريب والاقرب ومن ثم تكون الصعوبة والعسر.

الثاني: أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية، واللازم الذي لا يفارق في الوجود، والوهم يشتبه بالذاتي غاية الاشتباه، ودرك ذلك من أغمض الأمور. فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظن أنه ذاتي" والاشتباه هنا يقع في الذاتي أو اللازم.

الثالث: أنه إذا شرطنا أن تأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد، ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنها لاسيما إذا وجد فصلاً حصل به التمييز، والمساواة للاسم في الحمل، كالجسم ذي النفس الحساسة في مساواته لفظ الحيوان مع اغفال التحرك بالإرادة. وهذا من أغمض ما يدرك.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٩.

الرابع: إن الفصل مقوم للنوع ومقسم للجنس وإذا لم يراع شرط التقسيم، أخذ في القسمة فصلاً ليست أولية للجنس، وهو عسير غير مرض في الحد فان الجسم كما أنه ينقسم إلى النامي وغير النامي انقساماً بفصل ذاتي، فكذا ينقسم الحساس وغير الحساس وإلى الناطق وغير الناطق.

ولكن مهما قيل: الجسم ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فقد قسم بما ليس هو الفصل القسم أولياً، بل ينبغي أن يقسم إلى الحيوان وغير الحيوان، ثم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق، وكذلك الحيوان ينقسم إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى ماش وغير ماش، ثم الماشي ينقسم إلى ذي رجلين أو أرجل، إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه حيواناً بل باعتبار كونه ماشياً، وأستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر^(١) وما ذكره الغزالي من وجوه حق - فيما يرى ابن تيمية - وهو حجة عليهم^(٢).

وإذا كانت الحدود عند المناطق تستعمل للحقائق المركبة من الجنس والفصل، فماذا عن الحقائق البسيطة التي لا تركيب فيها؟ الإجابة: لا أحد لها، أي لا تعريف منطقي لها. وإذا كان لا أحد لها، ولا تعريف لها فليس بالامكان معرفتها. يرى ابن تيمية أن العقل من الحقائق البسيطة غير المركبة، ومع ذلك فقد عرفنا العقل، ومعنى ذلك أن تصور الحقائق البسيطة ممكن بغير الحدود خلافاً للمناطق.

(١) الغزالي: معيار العلم ص ٢٥٨-٢٦٠.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٩.

على كل حال إتفق الغزالي وابن تيمية في تعذر وتعسر الحد من جهات متعددة، ذكر كل منهما أطرافاً منها. وما زال البحث جارياً مع ما يقرره ابن تيمية من وجوه.

السادس: وهذا الدليل امتداد لسابقه فهم يقولون ان الحدود الحقيقية هي الحقائق المركبة اى هي الانواع التى لها جنس وفصل، واما الحقائق التى لا تركيب فيها، اى البسيطة فليس لها حد. اى لا يمكن تعريفها تعريفاً منطقياً.

وبهذا الاعتراف يكشف ابن تيمية عن تناقض بعض المناطق هنا ففي الوقت الذى يقولون فيه: ان الحقائق البسيطة لا حد لها اى لا تعريف منطقي لها، كالعقل مثلاً نراهم عرفوا العقل، ويهدف ابن تيمية من وراء ذلك الى اثبات ان الحقائق البسيطة يمكن تصورهما بغير حدود وان المنطقة احياناً يقولون بأن لا حد لها وحياناً يتركون ذلك الى التعريف وفيه من التناقض ما فيه.

وقياساً على ذلك اى اذا امكن معرفة التصورات البسيطة -التى لا تندرج تحت جنس او فصل- بلا حدود فإن تصور الانواع اولى لانها اقرب الى الجنس واشخاصها مشهودة(١)

اتضح اذن ان بعض التصورات نحصل عليها بالحد وبعضها -البسيط- نحصل عليه بدونها ، ومن ثم كان يجب ان تكون نتيجة ابن تيمية هكذا: فعلم استغناء بعض التصورات عن الحد. لا ان يقول: فعلم استغناء التصورات عن الحد. ولكن قد يقال: ان نتيجة ابن تيمية مزتبه على مقدمة المنطقة التى تقول: ان التصورات لا تنال الا بالحد. فكان يجب ان يقولوا: ان بعض التصورات لا تنال الا بالحد.

فضلا عن ان ابن تيمية يرى ان الوجود الحقيقى هو للمعين، المشخص، اما الوجود الكلى للاجناس والانواع فهو وجود ذهنى وعليه فمصدر المعرفة عنده هو الحس وما ركب من الحس والعقل. ويستناول هذا الموضوع بالتفصيل عند الكلام عن مظاهر المنهج التجريبي عنده.

السابع: والمقصود من هذا الدليل اثبات: ان تصور المعنى سابق على العلم بدلالة اللفظ عليه. وبذلك يكشف ابن تيمية عن اهمية الحواس فى تحصيل المعارف، وكيف ان المعرفة تبدأ بالخبرة الحسية المباشرة، اى انها تبدأ بتفاعل الانسان خلال حواسه مع العالم الخارجى، فالحس هو اول العلم بالمدركات . فعامة الناس قد جربوا ان شرب الماء يحصل معه الرى، وان قطع العنق يحصل معه الموت، ويرى ابن تيمية ان العلم بهذه القضية الكلية تجريبى. والحس انما يدرك ربا معينا وموت شخص معين. اما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل ذلك ان التجربة انما تحصل بالنظر والاعتبار والتدبر (١) . وهذا هو المنهج العلمى القائل بأن الملاحظة والتجربة هما اساس العلم واصله لا التفكير النظرى المجرد الذى يقوم عليه المنطق الارسطى. وفى العصر الحديث جعلت المدرسة المنطقية الرضعية " من الخبرة معيارا لصدق او كذب القضية المنطقية من خلال صدق الحالات الجزئية او الفردية فى القضية العامة" (٢)

يقول ابن تيمية "ان مستمع الحد الذى هو مركب من الفاظ كل منها لفظ

(١) ابن تيمية: الرد ص ٩٢، ومباحث فى المعرفة ص ٩٠ للمؤلف

(٢) د. محمد عزيز نظمى: المنطق الحديث وفلسفة العلوم ص ٥١ مؤسسة شباب الجامعة

دال على معنى. فإن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يكن فهم الكلام. والعلم بأن اللفظ دال على المعنى، أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى. فمن لم يتصور مسمى الخبز، الماء، والسماء، والأرض، والاب، والام لم يعرف دلالة اللفظ عليه. وإذا كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه - وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه - امتنع أن يقال: "إنه إنما تصوره باستماع اللفظ" لأن في ذلك دوراً قليلاً، إذ يستلزم أن يقال: إنه لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه. ولم يكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك.

وهذا كما أنه مذكور في دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة فهو بعينه هو وارد في دلالة الحدود على المحدودات، إذ كل منهما إنما يدل على معنى مفرد^(١) معنى هذا - وهو ما أشرنا إليه من قبل - أن فهم الحد مسبوق بمعرفة مفردات الألفاظ وما تدل عليه المعاني، وقد أشار صاحب (الرد) من قبل أن على العقل أن يطابق الألفاظ التي سمعها على المعاني المدركة بالحواس.

بمعنى آخر: أننا لا نعرف المعنى من اللفظ، أي لا نستدل على وجود المسمى من اللفظ الذي يسميه بل العكس، فنحن لا نعرف المسميات أولاً ثم نشير إليها بأسماء أو الألفاظ^(٢).

الملاحظ في هذا الصدد أننا نجد عند الفلاسفة المحدثين ذات المنحنى

(١) الرد ص ١٠

(٢) د. عزمي اسلام: دراسات في المنطق ص ٢٨ من مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٥ م وله

أيضاً: أسس المنطق الرمزي ص ٣، ٤ سنة ١٩٨٠ م

القيمي. يقول جون ديوى " انه مما لا شك فيه ان يوليوس قيصر ، وان الرئيسين لنكولن، وجارفيلد قد اغتيلوا وان كرمول وجورج واشنطن لم يقتلوا. لكن كيف اصبح هذا امرا معلوما للناس جميعا؟ لانه لمن السخف ان يقال انه قد اصبح هكذا بسبب صررة داله القضية واذا كان هذا هكذا، اذن فالبديل الاخر هو الصواب الذى لا شك فيه وهو ان ذلك الامر قد اصبح معلوما للناس علما مؤيدا بفضل المشاهدة وتدوينها" (١)

ذهب "جون استوارت مل" قبل "جون ديوى" نفس المذهب حيث "اعطى الحواس فى المنطق المكانة الاساسية لدلالة اللفظ" (٢)
وهذا التلاقى فى التفكير يطرح سؤالا: هل اطلع اوائل الفلاسفة المحدثين على اقوال ابن تيمية؟

ويرى الدكتور عزمى اسلام ان ابن تيمية بهذا يهدم فلسفة المثل الافلاطونية. فقد تصور " افلاطون وجود المثل الكلية فى مقابل الالفاظ الكلية فلما لم يجد لها مقابلا فى هذا العالم الخارجى، تصور افلاطون وجودها فى عالم اخر سماه عالم المثل" (٣)

ثم يقابل نظرية ابن تيمية فى اسبقية تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه بنظرية الفيلسوف المعاصر (لدفيج فتجنشتين) فيقول: ما اشبه قول ابن تيمية

(١) جون ديوى : المنطق نظرية البحث ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٥٩٣. دار المعارف بمصر ١٩٦٠م

(٢) د. عبد الفتاح الديدى: النفسانية المنطقية عند جون استوارت مل ص ١٧٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م

(٣) د. عزمى اسلام: السابق ص ٢٨ ، ٢٩

هذا بما ذهب اليه بعض الفلاسفة التحليل المعاصرين من ان: استخدام الاسم لا يستلزم بالضرورة، القول بوجود ما يسميه، اما وجود المسمى فهو الذى يترتب عليه استخدام اللفظ الدال عليه او الذى يسميه، واذا كنا بمثابة من يعكس الوضع المعتاد فيضع العربية امام الحصان. ولذا فأغلب المشكلات الفلسفية - فى نظرهم بصفة عامة - وما يتعلق منها بالميتافيزيقا بوجه خاص، انما تنشأ عن الاستدلال على الوجود من اللفظ وليس العكس. ولو عرفنا اللغة على حقيقتها لترتب على هذا زوال اغلب مشكلات الفلسفة، وهذا هو المعنى الذى عبر عنه الفيلسوف التحليلي المعاصر (لدفيج فتجنشتين) فى القول بأن اغلب مشكلات الفلسفة انما تنشأ عن سوء استخدام منطق اللغة (١)

الثامن: وفيه يشير ابن تيمية الى كيفية تصورنا للموجودات فيقول: " ان الموجودات المتصورة اما ان يتصورها الانسان بحراسه الظاهرة، كالطعم واللون والريح والاجسام التى تحمل هذه الصفات، واما ان يتصورها بمشاعره الباطنة ... مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والالم والارادة والكراهية والعلم والجهل ... وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد (٢) فالانسان لا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، اما ما غاب نه فيرفه بالقياس، والاعتبار بما شاهده

واذا قيل: فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبداهة حصلت له بالحد. قيل: كثير منهم يجعل هذا حكما عاما فى جنس النظريات لجنس الناس، وهذا خطأ

(١) د. عزمى اسلام: السابق

وانظر: لدفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية. ترجمة د. عزمى اسلام

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١١

واضح. ومن تفتن ما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذى لم يعلمها بالبدية يمكن ان تصير بدية له بمثل الاسباب التى حصلت لغيره، فلا يجوز ان يقال: (لا يعلمها الا بالحدود)"(١)

لا ينكر ابن تيمية البديهى او النظرى من التصورات او التصديقات، غير انه يرى انها من الامور النسبية الاضافية. وسبق لنا بيان اقسام الناس، ومدى تفاوتهم فى الادراك والمعرفة، فالنظرى عند زيد قد يكون بديهى عند عمرو والعكس صحيح.

لذلك لا يوافق ابن تيمية على تقسيم المناطق الصارم للتصورات الى بديهية ونظرية، وعليه فلا حجة للقول: بأن الحد هو الوسيلة الى التصورات. ويرى الدكتور النشار ان هذا الحجة استمدها ابن تيمية من الفخر الرازى، وانها ايضا من حجج الشكاك(٢). وهذا صحيح، فقد قال الرازى فى المحصل. "ظهر لك ان الانسان لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه أو وجد فى فطرة النفس كالالم واللذة او من بديهية العقل، كتصور الوجود والوحدة والكثرة، او ما يركبه العقل او الخيال من هذه الاقسام، فأما ما عداه، فلا يتصور البتة، والاستقراء يحققه"(٣)

ولكن هذا الاتجاه النفسى فى المنطق والذى تنبأه جون استيوات مل - بعد ذلك - تعرض لنقد شديد، فلم "يكن مل يدرى مدى فشل اللذة والالم والمشاعر

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٢-١٤

(٢) د. النشار: مناهج ص ١٥١

(٣) الرازى: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥ القاهرة ١٣٢٣ هـ

الآخري في ان تصبح وسيلة معرفة، وان كان نصيبها من الحسية كبيرا، اذ صرنا نفرق الان بين الوعي الذهني وبين الوعي العاطفي، ولا نجعل من الوعي العاطفي الا موضوعا معروضا على الوعي الذهني" (١)

التاسع: (وهو الحادي عشر في تقييم ابن تيمية):

" ان يقال: هم معترفون بأن من التصورات ما يكون بديها لا يحتاج الى حد، والالزام الدور والتسلسل. وحينئذ فيقال: كون العلم بديها او نظريا هو من الامور النسبية الاضافية مثل كون القضية يقينية او ظنية. اذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره الا بالنظر وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وان كان كثير من الناس يحسب ان كون العلم المعين ضروريا او كسبيا او بديها او نظريا، هو من الامور الازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع.

فان من رأى الامور المرجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات (المشاهدات)، وهي عند من علمها بالتواتر من المتراترات، وقد يكون بعض الناس انما علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب الظنيات، فان لم يسمعها فهي من (الجهولات) وكذلك العقليات. فان الناس يتفاوتون في الادراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه، ول بعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، او يشك فيه. وهذا بين في التصورات والتصديقات.

واذا كان ذلك من الامور النسبية الاضافية امكن ان يكون بديها عند بعض الناس من التصورات، ما ليس بديها لغيره. فلا يحتاج الى حد، وهذا هو الواقع.

(١) فردينان الكيه: وحشة الوجود ص ٩٥ نقلا عن: د. عبد الفتاح الديدي: النفسانية المنطقية

المبحث الثانى

نقد المقام الموجب: وهو قولهم:

﴿ان الحد يفيد العلم بالتصورات﴾

تناولنا في المبحث الاول -من هذا الفصل- مناقشة ابن تيمية للمناطقة في دعواهم: ان التصور لا يتال الا بالحد، وهو ما عناه ابن تيمية للمناطقة في دعواهم: أن التصور لا يتال إلا بالحد، وهو ما عناه ابن تيمية بنقد المقام السلبي في الحدود والتصورات.

أما قولهم: إن الحدود تفيد تصوير الحقائق - وهو المقام الموجب - فقد تعرض لها بالنقد هي الأخرى وبدا فيها منطقيا أكثر من المناطقة أنفسهم .

وجوه النقد لهذا المقام:

الوجه الأول:

إن الحد هو مجرد قول الحد ودعواه. والمعنى: أنه إذا قال -الحاد- حد الإنسان "الحيوان الناطق أو الضاحك" فإن هذا مجرد دعوى أو هو قضية خيرية بحاجة إلى بيان، بل وبحاجة إلى برهان.

ويشرح ابن تيمية هذا الزى ذهب إليه فيقول: إذا كان المستمع عالماً بهذه القضية فإنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد. إن لم يكن عالماً فإن مجرد قول المخبر -لا يفيد السامع شيئاً، فضلاً عن أن الحد ليس بمعصوم، وقوله مجرد خبر يحتمل الصدق والكذب (١)

وبالجملة، فعلى التقديرين لا يفيد الحد أى معرفة بالحدود، بمعنى آخر: تصور الحدود بالحد غير ممكن بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر، فلا يعلم الحدود بالحد.

ويفترض ابن تيمية اعتراضاً على نقده هذا، فحواه: أنه قد يقال: "الحد ليس هو الجملة الخيرية، إنما هو مجرد قولك (حيوان ناطق) وهذا مفرد لاجملة" ويرى ابن تيمية أن السؤال وارد على أحد اصطلاحاتهم "لأنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة، كما يقول الغزالي وغيره، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد بالاسم،

وهو الذى يسمونه (التركيب التقييدى) كما يذكر ذلك الرازى وغيره.

قيل: التكلم بالمفرد لا يفيد، ولا يكون جوابا للسائل. سواء كانا موصوفا

تركيبيا أى مركبا تركيبا تقييديا أم لم يكن كذلك (١)

الوجه الثانى:

أ- يرى الناطقة أن الحدود طرق عقلية يقينية ويعتبرونها أساس للعلم، وبذلك

"العلم بالمفرد أصل للعلم بالمركب" (٢)

ب- وفى هذا الوجه يرد ابن تيمية على دعواهم هذه من عدة جوانب. فيقرر أولا

أن الحد "هو خبر واحد عن أمر عقلى لاحسى يحتمل الصواب والخطأ والصدق

والكذب" (٣) وما دام الحد أمرا عقليا فيحتاج الى دليل، ومن ثم فليس يقينيا

بذاته، وبهذا يبطل قولهم بيقينية الحدود من غير دليل.

ج- من جانب آخر فهم يقرون بأن الحد خبر واحد ويسلمون ذلك فى الأمور

العقلية ولكنهم لا يقرون خبر الواحد فى الأمور السمعية زاعمين أنه لا يؤدى الى

علم يقينى مع إنه معه من القرآن ما يفيد المستمع العلم اليقينى.

إن الموقف واحد. فلماذا يكون حقا مواصلا الى اليقينى عندما يكون حدا منطقيا

ويكون غير حق ولا مواصلا للعلم اليقينى عندما يكون خبرا سمعيا؟ مع العلم بأن

الحد المنطقى تصور عقلى خاضع للصواب والخطأ فضلا عن حاجته الى دليل بينما

خبر الواحد فى السمعيات معه من القرئن ما توصل الى يقين قد يكون أكد من

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٢-٣٤

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٧-٣٨

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٣٧-٣٨

اليقين العقلي بأدلتها فماها لنا إذا لم يوجد دليل عقلي أصلا مع الحد.

د- من جانب ثالث يؤكد ابن تيمية على أن قول المناطقة بأن التصور هو إدراك المفرد من غير تعرض لإثبات شئ له. ولالنفية عنه، كلام غير صحيح. ويرى أن التصور المفرد لا وجود له.

وينطلق ابن تيمية في رده هذا من أن التصور عملية حكم بالصدق أو الكذب. طالما كان الحد حكما والتصور كذلك يمكن رده إلى تصديق، والأخير يمكن جعله تصورا ويدل ذلك بأنه إذا قال القائل: ما الخمر المحرمة؟ فقال الجيب: هو السكر. كان هذا عند المناطقة تصور واح - هو تصور مسمى الخمر - ولكن هذا في الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول.

وإذا قال: كل مسكر حرام/ وكل خمر حرام. كان هذا قياسا ، وهريفيد التصديق الذي هو (المسكر حرام)، ويفيد أيضا أن المسكر داخل في مسمى الخمر، وإن أريد الحد المطرد المنعكس قيل: المسكر هو الخمر، وكل خمر حرام. فيفيد هذا القياس معنى الخمر.

هـ- ومرة أخرى يعلل ابن تيمية ماسبق من أن الحد حكم وأنه يمكن رد التصور إلى التصديق فيقول: أن كل ما نتكلم به في الحد أو القياس لا يكون إلا في قضية تامة وجملة خبرية، أي أن التصور المفرد لا وجود له - هنا - وإنما الموجود قضية تامة ، قضية مركبة، في جواب السؤال عن التصور والتصديق فكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف ، كإثبات الخمرية للمسكر، وهو إثبات محمول لموضوع. "والإنسان هو في الموضعين قد تصور: أن المسكر هو الخمر، وصدق بأن المسكر هو الخمر(١)

ومن يتصور قضية مثل الإنسان حيران و العالم مخلوق فإنه يكون قد تصور إنسانا

وعلم أنه موجود، وتصوره هذا ليس تصورا ساذجا لانفسى فيه ولا إثبات وكذلك فى تصوره للعالم.

ز- أما الذى يتصور "بحرا من الزئبق" و "جبل ياقوت" ولم يتصور مع هذا عدمه فى الخارج ولا إمتناعه كان تصوره هذا ضربا من ضروب الـروستوس والـخيالات. أما إذا تصور إمتناع ذلك أو عدمه فى الخارج كان تصوره مقيدا بالعدم، وليس تصورا خاليا من أى قيد كما ذهب المناطق.

ح- وينتهى ابن تيمية الى أن التصور المفرد الذى لا يعبر إلا باسم مفرد لا يسأل عنه باللفظ المفرد ولا يجاب عنه أيضا باللفظ المفرد، لأن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطرا من الخواطر، وليس علما أصلا بشئ من الأشياء ومن خطر بقلبه سئى من الأشياء ولم يخطر -فيه- صفة ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئا.

ط- فالتصور القابل للتصديق عند ابن تيمية هو: الذى لا يخلو عن جميع القيود السلبية والثبوتية. فإذا سأل سائل: هل النبيذ حرام أم لا؟ أنه يكون قد تصور النبيذ، وتصور الحرام، وكل من التصورين خاضع للتقييد (١) والمقصود: أنه يعلم أن النبيذ شراب وأنه موجود وأنه يشرب وأنه يسكر وغير ذلك من صفاته لكن لم يعلم أنه حرام. فليس من شرط التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجا، خاليا من قيد ثبوتى وسلبى، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق.

فضلا عن أنه لو قدر الحد هو المفرد، فالمفردات أسماء، وحينئذ لا يفيد معرفة الحدود، فهو مجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الاسم على مسماه. ومعلوم أن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره.

ك- ورتب ابن تيمية على تحليله السابق كل إنكاره دعوى المناطق أن (العلم تصور

وتصديق) بل العلم علم وأحكام ثبوتية أو سلبية يمكن أن نجعل فيها التصور محل التصديق والعكس، وتسميتهم تحكيمية لادقه فيها بل هي من باب التحكم اللفظي التابع للتخصص فحسب.

الوجه الثالث:

من المعروف أن المناطقة يصفون المحدود بصفات يقسمونها الى: صفات ذاتية وأخرى عرضية ويسمونها: أجزاء الحد وأجزاء الماهية والمقرمة لها والداخلية فيها. وترتيبها على وصف المناطقة للمحدود ذهب ابن تيمية الى القول: وإذا لم يكن السمع عالما بتلك الصفات إمتنع تصوره للمحدود. وإن علم أنه أى المحدود موصوف لها، قد تصوره بدون الحد. علفى تقدير النقيضين لا يكون قد تصوره بالحد(١)

ولبيان وجهة نظره يسوق البيان التالى:

"الإنسان هو الحيوان الناطق" أى أن حد الإنسان الحيوان الناطق

وعليه: فإن لم يكن المستمع قد عرف: وتصور أن الحيوانية والناطقية يقصد بها الإنسان، فإنه يكون بحاجة الى شيئين:

الأول: تصور الإنسانية والحيوانية والناطقية

الثانى: العلم بنسبة هذه الصفات الى الإنسان

أما إذا كان الإنسان يعرف الأمرين، أى نسبة الصفات الى الإنسان وتصور

الحيوانية

والنطق فإنه يكون قد تصور الإنسان بدون الحد (١)
غير أن ابن تيمية يعترف بأن الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه
الإسم، أى تنبيه الدهن الى ما كان غافلا عنه، ولكنه يريد التأكيد على أن فائدة
الحدود من جنس فائدة الأسماء، أى بيان مسمى الإسم وتمييز الأشياء الموصوفة عن
غيرها. أما تصور الأشياء والوقوف على كنهها فلا يمكن للحد ذلك. فقد بين أن
فائدة الحدود من جنس فائدة الإسماء، وأن ذلك كمن سمع إسمًا لا يعرف معناه
فيذكر له إسم، فإن لم يتصوره وإلا ذكر له الحد (٢)
مامن شك أن ابن تيمية استفاد من المناطقة فى نقد المنطق، فهو يستدل
على نقده لمنطق الحدود بكلام للفارابى وابن سينا، كما استفاد من ابن حزم
والغزالي. فلما بن حزم مثلاً رفض أن يكون الحد إبرازاً للماهية مخالفًا بذلك أرسطر
الذى أكد أن الحد تعبير عن الماهية (٣)

الوجه الرابع:

وهو الوجه الخامس من كتاب الرد. وفيه يدل على أن التصورات
المفردة غير المطلوبة وعليه يمتنع أن تطلب بالحد، يقول ابن تيمية: "إن التصورات
المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تطلب بالحد، وذلك لأن الدهن إما أن
يكون شاعراً بها، وإما أن لا يكون وحصوله، لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإنما قد

(١) الرد ص ٣٩ ، ٤٢

(٢) الرد ص ٣٩ ، ٤٢

(٣) ابن حزم: الأصول والفروع ص ١٤٨ تحقيق د. محمد عاطف العراقي وآخرون. القاهرة

١٩٧٨م عن د. سالم ياقوت: المصدر السابق ص ٢١، ٢٠٩

يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته. وإن لم يكن شاعراً بها إمتنع من النفس طلب مالاتشعر به، فإن الطلب والقصد مسبق بالشعور.

فإن قيل: فالإنسان يطلب تصور الملك، والجن والروح وأشياء كثيرة وهو لايشعر بها قيل: هو قد سمع هذه الأشياء فهو يطلب تصور مسماهما، كما يطلب من سمع ألفاظا لايفهم معانيها، تصور معانيها سواء كانت المعاني متصورة له قبل ذلك أو لم تكن. وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه فهنا المصور ذات وأنها مسماه بكذا مثل من يرى ما يرى الثلج ولم يكن يعرفه، فيراه ويعلم أن اسمه الثلج. وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط، بل للمعنى ولأسمه، وهذا لا ريب أن يكون مطلوباً، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً، فإن المطلوب هنا تصديق وفيه أمر لغيري. كما أن المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد، بل لابد من تعريف المحدود بالاشارة اليه، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ" (١).

ثم يؤكد على أن فائدة الحدود كفائدة الاسماء، بمعنى أنه "إذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة، فاما أن تكون حاصله للإنسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصوير، وإما أن لا تكون حاصله، فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها، ومتى كان له شعور بها لم يحتاج إلى الحد في ذلك الشعور إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم" (٢). والمقصود - هنا - هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٦١.

(٢) السابق ص ٦٢.

ومعنى هذا كله، إما أن يكون الذهن شاعراً بهذه التصورات وإما أن لا يكون شاعراً بها.

فإن كان شاعراً بها إمتنع طلب الشعور وحصوله، لأن ذلك تحصيل حاصل وهو ممتنع، فلا يصح أن نسعى لمعرفة ما نعرفه، ولكن قد نطلب دوام الشعور أو تقويته.

وإن لم يكن شاعراً عالمياً بها إمتنعت النفس أن تطلب ما لا تشعر به، لأن الطلب والقصد مسبوق بالشعور.

وخلاصة هذا الدليل: أن التصورات المفردة غير مطلوبة من وجهين:
الأول: لأنها إن كانت معروفة للانسان من قبل فلا فائدة للحد لأنها حاصلة بدونه.

الثانى: وإن كانت غير معروفة إمتنع طلبها لامتناع طلب ما لا نعرفه أو لا يخطر على بالنا شيء خلا الذهن منه وحتى فى تلك الحالة فإن مجرد حصول الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها.

الوجه الخامس:

ويقوم هذا الدليل على نقد تفريق المناطق بين الذاتى والعرضى، ويوضح ابن تيمية لنا كيف سلك طريقه إلى نقد ما ذهب إليه أهل المنطق حيث رأى أن تكون الخطوة الأولى تقديم كلامهم. فهم يرون أن "الحد التام" هو المفيد لتصور الحقيقة، والحد التام عندهم - هو الحقيقى، وهو المؤلف من الجنس والفصل أى من الذاتيات دون العرضيات التى هى العرض العام مثل المشى والخاصة مثل الضحك والمثال المشهور للحد التام أن الذاتى المميز للانسان هو الناطق وهو فصل فى الحد التام. والوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف، أما العرضى فإنه خارج عنها كما أنهم يقسمون العرضى إلى: لازم وعارض. واللازم إلى: لازم لوجود

الماهية دون حقيقتها، كالظل للفرس والموت للحيوان، وإلى لازم للماهية كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة.

ويرى ابن تيمية أن كلام المنطقة مبنى على أصليين فاسدين - فى رأيه -

هما:

١ - التفريق بين الماهية ووجودها.

٢ - التفريق بين الذاتى لها واللازم لها.

ثم يتناول هذين الأصلين بشيء من التفصيل:

الأصل الأول: قرههم: أن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها. وهذا هو قرههم بأن "حقائق الأنواع المطلقة" التى هى ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكلبيات موجودة فى الأعيان. وهو يشبه - من بعض الوجوه - قول من يقول: "المعدوم شيء" وهذا من أفسد ما يكون.

وإنما أصل خطأهم أنهم رأوا الشيء - قبل وجوده - يعلم ويراد... فقالوا: ولم لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أننا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج، فتخيل الغالط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج.

والحقيقة غير ذلك لأننا عندما نتكلم عن حقائق هذه الأشياء إنما نتكلم عن حقائق ثابتة فى الذهن، لا فى الخارج عنه. والموجود فى الأذهان قد يكون أوسع من الموجود فى الأعيان.

وهذا الخطأ ناشئ من أن ما يوجد فى الذهن يسمى ماهية، وما يوجد فى الخارج يسمى وجوداً لأن الماهية مأخوذة عن قرههم: ما هو؟ كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية، كما يقولون: الكيفية والأينية. ويقال: ماهية وماييه، وهى أسماء مولدة وهى المقول فى جواب ما هو؟ بما يصور الشيء فى

نفس السائل. فلما كانت الماهية منسوبة إلى الاستفهام بـ: ما هو؟ والمستفهم إنما يطلب تصوير الشيء في نفسه، كان الجواب عنها هو المقول في جواب ما هو؟ بما يصور الشيء في نفس السائل وهو الثبوت الذهني، سواء أكان ذلك القول موجوداً في الخارج أو لم يكن. فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق الماهية على ما في الدهن ويطلق الوجود على ما في الخارج، فهذا أمر لفظي إصطلاحي.

وإذا قيد، وقيل: الوجود الذهني كان هو "الماهية التي في الدهن، وإذا قيل: ماهية الشيء في الخارج كان هو عين وجوده الذي في الخارج (١) وترتياً على خطئهم هذا- وهو التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما في الخارج- ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الانسان والفرس ثابتة في الخارج، وأنها غير الأعيان الموجودة في الخارج وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة وهذه التي تسمى المثل الأفلاطونية (٢).

يبدو أن ابن تيمية يشير- في نقده هذا- إلى ابن سينا الذي يقول في الاشارات، مفرقاً- تفريقاً قاطعاً- بين الماهية والوجود: "تنبه: أعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس، بعدما تمثل عندك أنه من خط ومسطح، ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان" (٣).

وقد سبق ابن رشد ابن تيمية في نقد ابن سينا والانكار عليه، فيقول: "الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية. وقد غلط في هذا غلطاً كثيراً. إذ يسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه أنه موجود، هل يدل على عرض موجود في

(١) الرد ص ٦٤، ٦٥ وجهد القريحة ص ٢١٤-٢١٩.

(٢) الرد ص ٦٦، ٦٧.

(٣) ابن سينا: الاشارات ج ١ ص ١٩٣. تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٠ م.

ذلك العرض، فتوجد أعراض لانهاية لها، وذلك مستحيل" (١) .

من ناحية ابن تيمية فقد استخدم في عرضه ونقده منهجاً تحليلياً لا يقل في دقته ووضوحه عن تحليلات الفلاسفة والمناطق المعاصرين، فقد أثبت بعبارة صريحة قاطعة أن الماهية يستحيل أن تكون موجودة في الواقع الخارجى - شأنها شأن المفردات الجزئية - ولا في مكان آخر مثل عالم المثل الفلاطونى، بل هى موجودة فى الأذهان فقط وإن كانت متمثلة فى الموجودات الخارجية بلا ثبوت (٢) .

ينتهى ابن تيمية إلى أن الماهيات اختراعات الأذهان وأن الموجود الحقيقى فى الخارج إنما للأفراد، والمشتخصات، والمعدودات والمقدَّرات. وهو بذلك يرد على الوجود بين الذين رأوا الوجود سابقاً على الماهية وأيضاً يرد على القول: بسبق الماهية على الوجود كما ذهب أفلاطون. فهو يرى أن "وجود الشيء فى الخارج هو عين ماهيته فى الخارج".

وفى هذا الإطار عارض القول بوجود مادة ثابتة فى الخارج مجردة عن الصورة وهى بزعمهم الهولى الأولى، وهو ما سبق إليه أرسطو حيث اعتبر هذه كلها أموراً مقدرة فى الأذهان لاثباته فى الاعيان.

والتأمل فى رأى ابن تيمية هذا يجد صده عند المدرسة الفلسفية الانجليزية، كذا عند "يكون" فى القرن السادس عشر وهكذا عند "جون لوك" فى القرن السابع عشر، وهكذا عند "هيوم" فى القرن الثامن عشر، وعند "جون مل" فى القرن التاسع عشر وهكذا اليوم عند "رسل" فى القرن العشرين.

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٧ القاهرة ١٣٢١هـ.

(٢) د. عزمى إسلام: دراسات فى المنطق ص ٣١ مصدر سابق.

فعندما يتكلم "لوك" عن الحدود العامة: "of General Terms" فإنه "يتخذ موقفاً إسمياً متطرفاً في موضوع الكلّيات. فجميع الأشياء التي توجد هي جزئيات ولكننا نستطيع أن نصرّغ أفكاراً عامة، مثل (إنسان) تطبق على جزئيات عديدة، ويمكننا أن نعطي أسماء هذه الأفكار العامة. فعموميتها تتألف فقط في كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية وفي وجودها الخاص بها، مثل الأفكار في الذهن، هي بالضبط جزئية شأن كل شيء آخر يوجد" (١).

وكلما قلنا فإن "هؤلاء جميعاً عمادهم الأول هو الخبرة المباشرة يدركونها بأنفسهم، وهو المعطيات الحسية تتلقاها حواسهم من ظواهر الطبيعة الخارجية مرئية ومسموعة وملموسة الخ فإن ركب الإنسان لنفسه بعد ذلك صورة عن العالم، جعل المعطيات الحسية قوامها، والخبرة المباشرة لحتمها وسداها" (٢) ونرى هذا التيار اليوم ممثلاً صارخاً عند "آير" بطل "المدرسة الوضعية المنطقية".

غير أننا ننبه إلى أنه إذا كان ابن تيمية قد جعل القضايا والأحكام العلمية على أساس من الخبرة والتجربة الحسية، فإنه رفض هذه الفكرة بالنسبة للمسائل الدينية والأخلاقية.

الأصل الثاني:

ذهب ابن تيمية إلى أن ما يضعه المناطق بين الصفات، هذه ذاتية وتلك عرضية، إنما يرجع في الأساس إلى الاصطلاح والوضع، فالتفريق من اصطلاحهم

(١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الثالث ص ١٧٩ ترجمة د. محمد فتحي الشيطي

الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م.

(٢) د. زكي نجيب محمود: برتراند رسل ص ٣١.

ووضعهم وهو غيره فى اصطلاح غيرهم، أى أن التقسيم راجع إلى التقدير الدهنى وليس إلى الحقيقة الخارجية، فالحيوانية والانسانية والناطقية والصاهلية كلها حقائق ذهنية لا وجود لها فى الواقع الخارجى، إذ الموجود فى الخارج الأفراد، الشخصيات، المعينات، المتصلة بصفات وعلى ذلك فالتقسيم غير صحيح.

والداتى عند المناطقة- فيما يقول ابن تيمية- يتقدم على الماهية فى الدهن وفى الخارج. وتارة أخرى يقولون: الداتى يسبق الماهية.

ويرد ابن تيمية على هذا: بأن صفات الموصوف القائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه فى الخارج. وأما تسمية الصفة جزء فلأن المناطقة يقولون: إن الداتى هو الجزء المقوم للماهية، والحقيقة أن الماهية ليست مجزأة فى الواقع، بل هى كل مجموع فى الذات المحدودة. وإذا قلت بعد ذلك عن الانسان مثلاً أنه جسم حساس نام، متحرك بالإرادة، ناطق كانت هذه الألفاظ أجزاء للماهية فى التصور الدهنى وفى اللفظ، أما الحقيقة فكل مجموع فى الخارج. وبعبارة مختصرة: الحقيقة كلية، والتفرقة تصور ذهنى عبرنا عنه بألفاظ متفرقة.

وابن تيمية يوافق على تقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية ولكن بشرط أن يرجع ذلك إلى الحقيقة الماثلة فى الأعيان لا تلك الماثلة فى الأذهان لأن الأخيرة ترجع إلى تقدير صاحب الدهن (١).

ويعتقد ابن تيمية أن القول بتقدم الداتى على الماهية، قول صحيح، فإن الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد، مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الانسان والفرس، وكلاهما اذا خطر بالبال، لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٧١-٧٢.

ويكشف ابن تيمية عن تناقض المنطقة في تمثيلهم - للذاتى واللازم - ففى حين يقولون: الحيوانية ذاتية للحيوان، كالانسان والفرس وغيرهما، فالحيوان هو الذاتى المشترك، والناطق هو الذاتى المميز. يقولون: العددية ليست ذاتية مشتركة للزوج والفرد، ولا الزوجية والفردية ذاتية مميزة للزوج والفرد.

وأما اللونية فتارة يجعلونها كالحوانية، فيجعلونها ذاتية، وتارة يجعلونها كالعددية فيجعلونها غير ذاتية... ومعلوم أن جميع الصفات اللازمة: منها ما هو خاص بالمرصوف يصلح أن يكون فصلاً ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره، وكل منهما فى الخارج واحد" (١).

أى أن الذاتى واللازم باعتبار وجودهما فى الخارج فى شىء ما، واحد باعتبار حقيقته، ولكن الدهن اذا تصور هذا الشىء، وتصور غيره قام بصنع أشياء، دعا بعضها بالذاتى والآخر باللازم لمجرد التفرقة فى الدهن فحسب، أما كل من الشئين محل التفرقة فحقيقة كل منهما بما اشتملت عليه واحدة فى الخارج.

أما الصفات التى يعدونها عرضية، فإنها ليست كذلك عند ابن تيمية، فالعرض الذى هو "سواد" إذا خطر بالبال أنه سواد ولم يخطر بالبال أنه لون، أو لم يخطر بالبال أنه عرض أو صفة لغيره، أو قائم بغيره... فإنه لا يمكن أن يقدر فى الدهن سواد أو بياض غير قائم بغيره، بل إذا خطر بالبال، فلا بد أن يعلم أنه قائم بغيره، كما إذا خطر بالبال: الجسم الحساس النامى، المتحرك بالإرادة مع الانسان فلا بد أن يعلم أنه مرصوف بذلك بل لزوم ذلك للون فى الدهن أكد وهذا يعنى أن تحديد تلك الصفات بكونها تابعة للون وكونها بياضاً إلى آخره سابق فى

الدهن، ولو لم يكن سابقاً ما استطعنا تمييزه في الأشياء ولا حكمنا عليه بأنه كذا وكذا، أما الحقيقة في الخارج فهي بلا تمييز.

ومن هذا يتضح معارضة ابن تيمية لتقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية، فجعل هذه الصفات - العرضية - اللازمة في الدهن لهذه المرصوفات ليست ذاتية لها. وهذه ذاتية للانسان تحكم محض... ومنشأ التحكم أن الحقيقة واحدة بلا تمييز بين الذاتى والعرضى، هكذا تكون في الخارج، والتحكم في تقسيمها راجع إلى الدهن.

وفى رأى ابن تيمية أن المناطقة واقعون في الدور، لأنهم يقولون: أن الشيء المحدود لا يتصور ولا يحد إلا بذكر صفاته الذاتية، وفى نفس الوقت يقولون: الذاتى هو ما لا يمكن تصور الماهية بدون تصوره، أى أن الذاتى ما يتوقف عليه تصور الماهية، والماهية لا تتصور إلا بذكر الأمور الذاتية، فلا بد - إذن - أن يتصور قبلها وهذا دور.

فضلاً عن أن تفريقهم بين ما هو ذاتى ، وما هو غير ذاتى - عرضى - مبنى على التحكم لا على أصل علمى، فليس عندهم يمكن به التفريق بين الذاتى وغيره من حيث الواقع الخارجى.

وهذا يبين أن ما زعموه، أنه صفات ذاتية لا يُعرف حقيقة المرصوف أصلاً، بل يستلزم أنه لا يمكن حده - أى حد المرصوف - فإذا لم يعرف المحدود إلا بالحد والحد غير ممكن، لم يعرف، وذلك باطل.

ولاشك أن كلام ابن تيمية يحتاج إلى مثال تطبقى لذلك يقول: اذا قدر أن حقيقة الانسان لا تتصور حتى تتصور صفاته الذاتية - التى هى عندهم الحيوانية والناطقة - وهذه الصفات الذاتية، لا يعرف أنها صفاته الذاتية دون غيرها حتى

يعرف أن ذاته وحقيقته لا تتصور إلا بها (١) فكل منهما مترقف على الآخر. أى أن تصور حقيقة الانسان مترقف على معرفة أن ذاته التى هى حقيقته لا تتصور إلا بها، ولا شك أن هذا دور، والدور باطل.

أما مجرد تعريف الانسان بأنه "حيوان ناطق" فإن ذلك لا يفيد شيئاً لأنه بمنزلة الاسم المفرد لا يفيد ولا يكون جواباً للسائل (٢).

الخلاصة: لاحظ ابن تيمية أن الحد المنطقي لا يوصل إلى العلم لذلك وجه نقداً شديداً إلى المنطق الأرسطى ونظرية الحد على وجه التخصيص - وكما رأينا - وأقر الاستقراء طريقة وحيدة موصلة إلى اليقين. يقول ابن تيمية: "إن الله تعالى جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها،.. فهذه هى الطرق التى تعرف بها الأشياء. وهذا يعنى أن الحقيقة اذا تصورها الانسان بباطنه أو ظاهرة، إستغنى عن الحد القولى. يجد الانسان ذلك فى نفسه، ففى المجال الحسى من عرف المحسوسات المدوقة، كالعسل - مثلاً - لم يلفده الحد تصورها، ومن لم يذق ذلك، كمن أخبر عن السكر - وهو لم يذقه - لم يكن يتصور حقيقته بالكلام والحد، بل يمثل له ويقرب إليه... وهذا التمثيل والتشبيه ليس هو الحد الذى يدعيه المناطق.

وكذلك فى مجال المحسوسات الباطنة، مثل الغضب والحزن والغم... ونحو ذلك، من وجدها فقد تصورها ومن لم يجدها لا يمكن أن يتصورها بالحد، ولهذا لا يتصور الأكمل الألوان، ولا العين الوقاع، بالحد (٣).

(١) ابن تيمية: الرد ص ٧٧-٨٠.

(٢) ابن تيمية: السابق ص ٣٢.

(٣) ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٨٥-١٨٦ مكتبة السنة.

نظر ابن تيمية إلى الحدود نظرتة إلى الأسماء وما تدل عليه، فالحدود بمنزلة الأسماء، والغاية من الحدود ليس الوصول إلى الماهية كما ذهب المنطقة، وإنما تمييز الحدود بصفته عما ليس له.

ومادام الأمر كذلك فإن الحدود ألقاظ ومفردات قام الدهن بتصورها لمجرد التمييز بين شيء وآخر. وفي هذا رد لمقالة المنطقة حول الحد ووظيفته.

الفصل الثالث

﴿إشكالية القياس﴾

• تمهيد :

• المبحث الأول :

المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات

(نقد قولهم : إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس)

• المبحث الثاني :

المقام الموجب في الأقيسة والتصورات

(نقد قولهم : إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

تمهيد :

في بداية الفصل الثاني تناولت طرفاً موجزاً عن القسم الأول من المنطق وهو التصورات ، وأشرنا إلى تعريفه وأهم مسائله ، ونفعل نفس الشيء إزاء القسم الثاني من هذا الفن وهو التصديقات ، فنجد أن كلمة تصديق في اللغة ترد من الجذر صدق ومشتقاتها حتى تصل إلى ما معنا، وعبر رحلتها الاشتقاقية هذه تفيدنا الأخبار بالواقع والإخلاص في الأخبار، والإعتراف بالصدق ، فالكلمة ترتبط بالأخبار والأقوال والعلاقات ، كما نلاحظ في الجانب اللغوي معنى الحكم ومطابقة الحديث للواقع (١).

ويلاحظ أن اللغة تبدو وكأنها إسمية تعطي للفظ ذات الدلالة على أمر ثابت في الواقع ودرة الصدق ، ويظل هذا الارتباط مصاحباً للفظ طوال اشتقاقاتها حتى تدخل رحاب الصداقة بين شخصين فتؤكد على قيامها منطلقة من معاني الصدق والإخلاص والود .

أما التصديق عند المناطقة فهو (إدراك نسبة بين مفردين أو أكثر) (٢) وهي إما مثبتة أو منفية ، وسمى تصديقاً لأنه خبر ، والخبر يحتمل الصدق والكذب فسموه

(١) المعجم الوسيط ص ٥١٠

(٢) د. علي بن دخیل الله : شرح السلم المروتنق ص ٧٩ وما بعدها مصدر سابق .

تسمية بأشرف الاحتمالين ، وليس كذلك من جهة اللغة كما أشرنا ، إنه من مادة لا تحمل إلا المطابقة للواقع فحسب ، أى أنه إثبات أمر لأمر بالفعل ، أو نفيه عنه بالفعل وتقريبه للذهن .

وتقوم التصديقات على القياس ، والثانى أساس العملية الاستدلالية كلها ، بل هو أهم جزء فيها، والتصديق إما ضرورى - كإدراكنا أن الواحد نصف الإثنين - وإما نظرى - كإدراكنا أن الواحد نصف سدس الإثنين عشر - حسب إدراك القضية وإحتياجها إلى الدليل أو عدم إحتياجها .

فما هو القياس الذى يعتبر أساس التصديقات ؟ وما أشهر أنواع الاستدلال عندهم ؟؟

يشير اللغويون إلى أنه من قاسى ، يقال : قاس الشيء على غيره قياساً قدره على مثاله (١) وعند المناطقة " قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها (٢) قول آخر " (٣) مثل : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فهاتان قضيتان يلزم عنهما ثالثة هي : العالم حادث .

ويتضح من التعريف والمثال أن الأقوال ليست مجرد أقوال مبشرة ، بل هو أقوال نظمت بصرة خاصة أيضاً، تلك الطريقة الخاصة التى تنظم الأقوال هى ما يعرف

(١) لسان العرب ج ٥ ص ٣٧٩٣ دار المعارف بمصر .

(٢) لذاتها أى لذات القياس بشكله وضروبه ، لادلياً آخر خارج عنه ، كدليل المساواة (مادة المساواة ، أو ما يشبهها ، كالأكثر والأقل ، والأبعد والأقرب ونحو ذلك) .

(٣) حاشية الباجورى على السلم ص ٨٩ ط ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .

عندهم بالقضايا ، وهى إما حملية ذات موضوع ومحمول ، وتكون كلية أو جزئية ، وكل منهما إما سالب أو موجب ، فيجتمع عندنا فى الحملات صورا أربع : كلية موجبة ، وأخرى سالبة ، وجزئية موجبة ونظيرتها سالبة ، وكل قضية من هذه القضايا الأربع تتألف من موضوع ومحمول وسور ورابطة .

وقد تكون القضايا مؤلفة بطريقة أخرى تعرف بالشرطية ، وهى النوع الثانى من القضايا ، ويتسم بالتركيب والتعقيد إذا قيس بالنوع الأول المسمى بالحملات . وتتألف القضية الشرطية من مقدم وتالى ، وهذا التأليف بالنظر فى أداة الشرط التى تسمت القضية باسمها ، فما وقع قبلها كان مقدماً ، وما جاء بعدها كان تالياً .

وتنقسم القضايا الشرطية إلى : شرطية متصلة ، ومنفصلة والمتصلة إما كلية أو جزئية ، وكل منهما إما سالبة أو موجبة ، فيتحصل عندنا أربع أنواع فى الشرطية المتصلة، وهى كذلك فى الشرطية المنفصلة (١) .

وقد أفاض المناطق فى ذكر هذه الأنواع كلها ، وفرغوا جهدهم فيها حتى إذا ما وصلوا إلى الإستقراء جاءوه من رحلة شاقة ليلقوا ضرواً على هذا النوع من

(١) د. ماهر عبد القادر : المنطق ومناهج البحث ص ٣٩ - ٤٩

وأيضاً : النشار : مناهج البحث ص ٦١

الاستدلال فقالوا : إنه الانتقال من الجزئى إلى الكلى ، وهو إما تام أو ناقص ،
والأول ما استقرت فيه جميع الجزئيات .

والثانى ما لم تستقرأ فيه كلها ، ولذلك فهو يفيد الظن ، وإذا إنتقلنا من
جزئى إلى جزئى فهو الاستدلال التمثيلى وهو ثالث أنواع الاستدلال عند المناطقة
(١) .

والقياس الذى أشرنا إليه يقوم على نظريتين : إحداهما ميتا فيزيقية ، وهى
الخاصة بقانون الذاتية ، ومعناه عدم تغاير الماهية ، وثانيهما فيزيقية وتعنى قانون
العلية ، أى الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول (١) .

والآن إلى نقد ابن تيمية للقياس من وجهة نظره

المبحث الأول

﴿المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات﴾

نقد قولهم : (أن التصديقات لا تنال إلا بالقياس)

نقد ضرورة القضية الكلية الموجبة للقياس

(أ) يبدأ ابن تيمية بتنفيذ قول المناطقة : أن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان ، وهو القياس الشمولى والذى إشتراطوا فيه قضية كلية موجبة ، وهذا قالوا : (إنه لا إنتاج عن قضيتين سالتين ، ولا جزئيتين فى شئ من أنواع القياس ، لا بحسب صورته ، كالمحلى والشرطى المتصل والمنفصل ، ولا بحسب مادته : لا البرهانى ولا الخطابى ولا الجدى ، بل ولا الشعرى (١) .

بنى ابن تيمية نقده هنا على أساس التحقق من القضية التى هى مناط العلم عندهم ، فيفصل قائلاً : إذا كانت القضية الكلية الموجبة ضرورية لما يسمونه برهاناً فلا بد من العلم بتلك القضية : وهل هى كلية أم جزئية ؟ فإن كانت جزئية فلن يتم بموجبها علم لاشتراط الكلية فى تحصيل العلم .

وإن كانت كلية فلما أن يكون العلم بها بديهياً ، فإن كان كذلك لزم أن يكون كل واحد من أفرادها بديهياً كذلك .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٠٧

وإما أن يكون العلم بها نظرياً - كسبياً - وعندئذ احتاج إلى علم بديهي، ولا شك أن هذا يفضي إلى الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل ، وهكذا في سائر القضايا الكلية التي يجعلونها مبادئ البرهان ويسمونها (الواجب قبولها) (١) .

وإذا كانت القضية الكلية والتة هي عنصر البرهان الجوهرى بحاجة إلى دليل على صحتها - باعتبارها قضية نظرية كسبية - فكيف يكون القياسى - التى هي مقدمة فيه - طريقاً إلى العلم أو مفضياً إلى العلم ؟ .

(ب) ويطل الحاجة إلى القضية الكلية من جهة ثانية مينا أن العلم يتحقق بدونها ، فيقول : ما من " قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط تلك القضية ، بل الواقع كثيراً (٢) .

فنحن نعلم أن الواحد نصف الإثنين وأن الكل أعظم من جزئه ، وكذلك نعلم أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وكذلك الضدان ، فنعلم أن : هذا الشئ لا يكون أسود أبيض ، ولا يكون متحركاً ساكناً ، ولا يحتاج الإنسان فى العلم بذلك إلى قضية كلية : بأن " كل شئ لا يكون أسود أبيض " و " لا يكون متحركاً ساكناً " (٢) .

ويضرب ابن تيميه مثلاً ثانياً ، فيقول : " إذا أريد إبطال قول من يثبت الأحوال ، ويقول إنها موجودة ، ولا معدومة ، فقل : هذان نقيضان ، وكل نقيضين لا يجتمعان ، ولا يرتفعان ، فإن هذا جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً

(١) السابق ص ١٠٧

(٢) السابق ص ١٠٨ ، ١٠٩

ولا يمكن جعل شئ من الأشياء ، لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة ، فلا يمكن جعل الحال لامر جودة ولا معدومة ، كان العلم بأن هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً ممكناً بدون هذه القضية الكلية ، فلا يفتقر العلم بالنتيجة إلى هذا البرهان (١) ويسوق ابن تيمية مثلاً ثالثاً لبيان فساد قول المناطقة : بأن العلوم اليقينية لا تحصل إلا بالقياس - البرهان - فيقول : قولنا " كل محدث لابد من محدث " ، و " كل ممكن لابد له من مرجح " يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلا بها فيعلم أن " هذا المحدث لابد له من محدث " و " هذا الممكن لابد له من مرجح " فإن شك وجوز " أن يحدث هو بدون محدث أحدثه " أو أن " يكون - وهو ممكن يقبل الوجود والعدم - بدون مرجح ، يرجح وجوده " جوز ذلك في غيره من المحدثات والممكنات بطريق أولى ، وإن جزم بذلك في نفسه لم يحتج علمه بالنتيجة المعنية - وهو قولنا : " وهذا محدث فله حدث " أو " هذا ممكن فله مرجح " - إلى العلم بالقضية الكلية فلا يحتاج القياس البرهاني .

ويذهب " مل " بعد ذلك في هذا الاتجاه ، قائلاً : إننا حين نقول : (كل الناس مائتون ، والدوق أوف ولنجتون في المقدمة الكبرى الحاكمة على كل الناس) . ولا يسرغ افتراضها وهي المطلوب : فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحينئذ فلا فائدة من تركيب القياس ، وتركيبه عمل صناعي بحت ، وإما أن تكون مجهولة وحينئذ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية كل الناس إلا بالتحقق من موتية كل فرد من الناس . فليس القياس استنتاج الجزئي من الكلي ، ولا الكلي من الجزئي ، ولكن استنتاج الجزئي من الجزئي ، أي استنتاج حالة

معينة من حالة أخرى شبيهة بها - وهو قياس التمثيل - فحين تريد أن ندلل على أن "الدوق أوف" مانت ، ولا لفكر في كل الناس ، وإنما نفكر فقط في الدين ماترا قبله ولتخذ منهم مقدمة جزئية ، وحينئذ لا يكون القياس مصادرة على المطلوب من حيث أن "الدوق" غير متضمن فيها ، فالقياس عبارة عن إستقراء وليست النتيجة فيه مستنبطة من الكبرى ولكنها مكتسبة وفقاً للكبرى (١). وفي هذا السياق - نقد القول بأن العلوم اليقينية لا تحصل إلا بالقياس - ذهب "JEVONS" إلى أن القياس الأرسطي ليس هو النموذج الوحيد للتفكير السليم .

يقول الدكتور / زكى نجيب محمود ملخصاً رأى (جوفنز) : " لا إنتاج من سالتين ... ولكن من علماء المنطق فريق لا يأخذ بهذه القاعدة في القياس ، ويرى أن المقدمتين السالبتين قد تنتجان ، فهذا جوفنز يسوق لنا المثال الآتى لقياس منتج مقدماته سالتان :

" كل ما ليس بمعدنى ، لا تكون له القدرة على التأثير "

" المغناطيس القوى، والكربون ليس معدنياً "

وإذاً فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسى القوى .. فهاتان مقدماتان سلبيتان ومع ذلك نراهما تنتجان نتيجة سلبية صحيحة (.

صحيح أن " KEYNES " رد نقد " JEVONS " قائلاً: إن هذا الإستثناء الظاهرى للقاعدة - عدم زيادة الحدود عن ثلاثة - ليس الإستثناء الحقيقى وذلك مع التسليم بصحة الاستدلال ولكن مع اعتبار المقدمتين سالتين كان لدينا أربعة حدود وعلى ذلك لا يكون الاستدلال قياساً لأنه جاوز شرط القياس الذى يحتم أن

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٧ دار المعارف بمصر ط٦

لا تزيد الحدود عن ثلاثة .

ومع أن " BRADLEY " يسلم بأن قياس " JEVONS " يتضمن أربعة حدود إلا أنه يرى أن ذلك لا ينفي أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سلبيتين هما :

(١) (أ) ليست (ب) .

(٢) ما ليس (ب) لا يكون (ج)

إذاً (أ) ليست (ج) .

وعلى ذلك فليس القياس بمعناه المعروف هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال

(١) .

(ج) ثم يهدم ابن تيمية القضية الكلية التي يقوم عليها القياس من منظور التفرقة بين ما هو ذهني ، وما هو في الخارج فيسرق بداية قول المناطقة : " إن القياس المنطقي لا يفيد العلم إلا بالكليات ، والكليات إنما هي كليات ذهنية (٢) ، والعلم الجزئي ليس علماً على الإطلاق ، والكلّي هو المعتمد في العلم ، وهو الذي نصل إليه بالبرهان كما يقولون ، فالكليات الذهنية أمور مقدرة ، بينما الموجود في الخارج أمور معينة ، مشخصة ، الموجود في الخارج إذن الجزئيات لا الكليات .

(١) د / زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي ص ٢٢٢ سنة ١٩٥١ م .

(٢) قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان ، أما وجودها في الأعيان فبالقوة (تهافت تهافت لابن رشد ص ٢٠٦) .

يحشد ابن تيمية العديد من الأدلة على أن العلم بالجزئى ، أو العلم بالمعين لا مشخص فى الخارج هو العلم الحقيقى ، ومن ذلك قوله : إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية ، فنحن لم ندرك بالحس إلا أن " هذه النار محرقة " فإذا جعلناها قضية كلية قلنا : " كل نار محرقة " فإن العلم بصدق هذه القضية لا يكون إلا بالمشاهدة لجزئيات واقعية معينة مشخصة ، أو كما يقول ابن تيمية : " إن العلم بها لا يكون إلا بقياس التمثيل .

القياس عند أرسطو هو طريق البحث العلمى ، بل هو أهم أداة فى البحث العلمى عنده ، ونظرة ابن تيمية إليه - كما أسلفنا - أنه لا يوصل إلى علم يقينى ، بل يمكن العلم بدون هذا القياس ، ونشأت - كما قلنا من قبل - بعد ابن تيمية نظرات - محل اعتبار وتقدير - أكثر إسمية من ابن تيمية ، يقول " جون ديوى " فبناء على المنطق القائم بيننا اليوم ، حين يتناول بالنظر المناهج العلمية ونتائجها ، تعد القضايا الكلية والضرورية - أى ضرورية الصدق - لا وجودية فى مضمونها المنطقى ، بينما تعد القضايا الوجودية كافة جزئية ، ولذلك فهى شتى (١) .

القياس الارسطى قياس استنباطى ، أو أن الاستنباطى والقياسى مترادفين لشيء واحد ، وفى هذه الحالة يكون " الانتقال من لأوسع شمولاً إلى الأضيق شمولاً ، وهنا نفهم الجزئى بمعناه المنطقى الدقيق ، نفهمه على أنه معادل لتمييزنا فى الأنواع بين ما هو أخص مما هو شامل شمولاً كلياً " (١) . وبين التصور الذى يتفق مع المنهج العلمى كما يمارسه العلماء اليوم ، فيقول " التفكير الرياضى هو اليوم النموذج البارز للبرهان الاستنباطى ، لكن أحد ممن الرياضيين

(١) جون ديوى : المنطق ص ١٨٨ مصدر سابق .

لا يجد أهمية منطقية في أن يرد سلسلة القضايا الرياضية المتعلقة بعضها ببعض إلى صورة الاستدلال القياسي ، كلا ، ولا هو يرى أن مثل هذا الرد يضيف شيئاً إلى قوة برهانية ، وأمثال هذه الاستتباطات الرياضية لا تسير بالضرورة - إلا في حالات نادرة - مما هو أعم إلى ما هو أقل تعميماً .

وأهم شيء يقصده " ديوى " هنا هو الكشف عن البون الشاسع ، بين التصور الأرسطى للاستتباط وبين المنهج العلمى الحديث ، فحقيقة الأمر هنا أنه بالنسبة إلى التدليل الرياضى - لو أخذناه مثلاً للاستتباط - يستحيل علينا أن نعمم القول بأى وجه من الوجوه عن سعة المقدمات بالنسبة إلى سعة النتيجة ، وإنما تعتمد فروق كهذه مما عساه أن يكون ماثلاً في الحالة التى تكون إزاءها ، على الطرائق الخاصة التى نصطنعها، وعلى طبيعة المشكلة التى نعالجها .

وبذلك يستبين بُعد التصور الأرسطى للاستتباط ، عن المنهج العلمى كما يمارسه العلماء (١) .

أما ابن تيمية فقد انتهى إلى إبطال الحاجة إلى الكلية فى تحصيل العلم سواء منها ما هو بديهى أو نظرى، وأنها أمور ذهنية، والعلم بالأشياء يتم بدونها ، وبالتالى فلسنا بحاجة إلى القياس المنطقى فى تحصيل معارفنا الكسبية ، كما أن القضايا النبوية ليست فى حاجة إليه من باب أولى ، فالعقل والسمع لا يحتاجان إلى هذا القياس .

د - يعرّد ابن تيمية مرة أخرى لنقد الكلية من خلال التأكد من صحتها ، فيقول : القضية الكلية مثل : (كل نار محرقة) تثير سؤالاً على أهل المنطق ، فحواه :

كيف عرفوا صدق هذه القضية ؟ فإن قالوا :

(١) باعتبار الغائب الشاهد / وأن حكم الشيء حكم مثله .

يقول ابن تيمية : هذا استدلال بقياس التمثيل وهو عندهم لا يفيد إلا الظن ، وعليه تكون الكلية الموجبة التي هي عمر القياس عندهم لا تفيد اليقين - كما قالوا من قبل - وإنما تفيد الظن .

(٢) وإن قالوا : نعلم ذلك بالبدية والضرورة .

قيل : هذا إقرار بأن القضايا الكلية معلومة بالبدية والضرورة ، وأن النفس مضطرة إلى العلم بها ، وإن كان هذا حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبدية والضرورة كما هو الواقع (١)، وإذا حدث هذا فلا حاجة إذن إلى القياس ، لأنه لا يوصل إلى العلم بشيء موجود في الواقع المعين.

(٣) ومن وجهة ثالثة فإن الكلية مترقفة على الجزئية لا العكس ، يؤكد ابن تيمية على ذلك فيقول : الجزئيات المعينة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان ، وهي الحقائق التي يقوم عليها المنهج التجريبي باعتبار أن المجريات تحصل بالحس والعقل ، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الموت .

والعلم بهذه القضايا الكلية تجريبى ، والحس إنما يدرك رياً معيناً ، وموت شخص معين ، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس والعقل ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر ، والإعتبار والتدبر (٢)،

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١٥ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٩٢، ٩٣ .

وهذا هو المنهج العلمى القاتل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد الذى يقوم عليه المنطق الأرسطى .

بذلك يثبت ابن تيمية بأنه واقعى يؤمن بما تؤدى إليه الملاحظة والتجربة - وهو بهذا يسبق "بيكون" و "مل" فى جعلهما التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة (١) فالجزئيات المشخصة واقعة تحت الحواس ، وأما الأجناس والأنواع ، فغير واقعة تحت حواسنا، أى ليس لها وجود واقعى ، فهى موجودات ذهنية ، تقع تحت قرة من قوى النفس ، والتى أشار إليها ابن حزم - وغيره من الفلاسفة - وهى العقل .

إن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى ، ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات ، وحينئذ لا يجوز أن يقال : إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع ، والأجناس ، ولا أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ... بل قد يعلم أن كل إنسان كذلك ، ويعلم أن كل إنسان كذلك قبل أن يعلم أن حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأنه أو بشأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفاً على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن " ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد " أو أنه يساويه. فى السبب المرجح لكونه حساساً ، متحركاً بالإرادة (٢).

(١) د. الشار : مناهج ص ١٧٨

(٢) الرد ص ١١٥ ، ١١٦ ، مباحث فى المعرفة فى الفكر الإسلامى للمؤلف ص ٨٩ - ٩١ .

وإذا كان الفرد جزءاً بالنسبة إلى نوعه والنوع جزءاً بالنسبة لجنسه ، علمنا أن ابن تيمية ينتقل بنا من معرفة جزئية أو المعرفة بالجزئى إلى المعرفة بجزئى آخر وهكذا وصولاً إلى العلم اليقينى ، وهذا طريق أسهل وأيسر مما ذهب اليه المنطقة ، فالأمور الكلية التى قالوا إن القياس يفيد العلم بها " يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى وربما كان أيسر ، فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين ، من العلم بالكليات (١) .

(٤) ويأتى دور التجربات لدى الشخص أو الإفادة بها من غيره كمنبع لمعرفتنا وتحصيلنا للعلم بعيداً عن القياس المنطقى، يقول ابن تيمية : (القضية الجزئية - لا الكلية - التى تثبتها التجربة (٢) الحسية هى باب العلم اليقينى ، والمقصود بلفظ التجربة - فى رأى ابن تيمية - يستعمل فيما جربه الإنسان وب عقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته ، والدليل على ذلك : ما جربه الإنسان : أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء فى الآفاق ، وإذا غابت أظلم الليل ، وأنه إذا بعدت الشمس عن الرؤوس جاء البرد وسقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت ولا شك أن هذه أمور العلم بها يشترك فيه جميع الناس .

هذه القضايا مجربات عادية ، قد تكون من فعل الإنسان ، ومن فعل غيره " وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم التجريبي وإن لم يكن له قدره

(١) الرد ص ٢٥٢ ، د. عزمى إسلام : السابق ص ٤٣ .

(٢) فى الفصل الثالث سنتناول بالتفصيل : التجربات والحسيات والمتواترات و موقف كل من المنطقة وابن تيمية منها .

على فعل الغير .

أما السبب المقتضى للعلم بالمجربات - فى رأى ابن تيميه - هو " تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر ، إما مطلقاً وإما بالشعور المناسب .

غير أن المناطق اعتبروا المعرفة الآتية عن طريق التواتر والتجربة معرفة ذاتية ، شخصية أى مما " يختص به من حصل له ذلك ، فلا يصلح أن يحتج به على غيره " (١) أما رد ابن تيميه وتفنيده لشل هذا الموقف فسن تناوله بالتفصيل فى الجواب الإنشائي عنده .

(٥) فى الفصل الثالث سيتناول بالتفصيل : المجربات والحسيات والمتواترات وموقف كلاً من المناطق وابن تيميه منها .

وإن كان لا يفوتنا أن ننوه إلى أن ابن تيميه كان أسبق من الحثين فى التركيز على التجربة وجاء بعده من أكمل الحلقة مثل " يكون " و " هيرم " و " مل " و " ديوى " يشير جون ديوى إلى القضايا الجزئية - أو كما يسميها قضايا الإدراك الحسى ، ودورها فى تحصيل المعرفة - فيقول : " ... ومن ثم كانت أمثال هذه القضايا هى التى تمثل أول مراحل تحديد المشكلة لأنها تزودنا بمعلوم أولى ، إذا ما أضفناه إلى غيره من المعطيات ، فقد يدلنا على نوع المشكلة التى يقيمها الموقف ، الذى نحن إزاءه ، وبهذا فهو يزودنا بشاهد من الشواهد التى تشير إلى حل مقترح لها ، كما يكون أداة لاختبار ذلك الحل " (٢) .

(١) جون ديوى : المصدر السابق ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ .

(٢) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية . الكتاب الثالث . الفلسفة الحديثة . ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ص ١٧٩ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م .

بل نجد (جون إستيوارت مل) - من قبل ديوى - يقرض القضية الأساسية لمنطق القياسى ، فقد اتخذ " موقفاً إسمياً متطرفاً - فيما يقول رسل فى موضوع الكليات ، فجميع الأشياء التى توجد هى جزئيات ، ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكاراً عامة مثل (إنسان) فعموميتها تتألف فقط فى كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية ، وفى وجودها الخاص بها ، مثل الأفكار فى الدهن ، هى بالضبط جزئية شأن كل شئ آخر يوجد (١).

(١) ابن تيميه : الرد ص ٩٥ ، ٩٨ .

نقد الحد الأوسط

في ضوء نسبية البديهي والنظري من التصديقات

يمهد ابن تيمية لنقده للحد الأوسط في القياس الأوسطى بالكلام عن البديهي والنظري في التصديقات ، حيث رأى أن الفرق بينهما أمر نسبي محض .

ثم يشرح لك بما يعترف به المنطقة من أن التصديقات منها ما هو بديهي ، ومنها ما هو نظري ، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار لانظري إلى البديهي (١) .

والفرق بينهما على حسب النسبة والإضافة بمعنى أن ما قد يكون بديهيًا عند إنسان يكون نظريًا عند غيره ، والعكس أيضاً ، وبمقتضى ذلك يرى أن " البديهي من التصديقات ما يكفي تصور طرفيه - موضوعه ومحموله - في حصول تصديقه ، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما - وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أو لم يكن (٢) .

وتقرير ما ذهب إليه ابن تيمية أن " الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان (٣) أي أن بعضهم يستطيع تصور الطرفين - الموضوع

(١) وأيضاً انظر : النجاة ص ٣ لابن سينا ، ود. النشار : المنطق الصوري ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٣) الرد ص ٨٩ .

والمحمول - تصوراً تاماً بحيث يتبين لغيره الذى لم يتصور الطرفين التصور التام .

يفهم من هذا أن بعض الناس يستطيع الوصول إلى التصورات الصحيحة دون الحاجة إلى الوسط أو الحد الأوسط ، ويفهم أيضاً من قول ابن تيمية بتفاوت الناس فى القوى الذهنية أن الاستغناء عن الحد الأوسط ليس مطلقاً فقد يستغنى عنه البعض ويفتقر إليه البعض الآخر .

غير أن المناطقة يرون - بحق - أن من الهديعات ما هو مطلق و لا يمكن أن يكون نسبياً ، يقول الفارابى " فى المعقولات اشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها و هى التى يجد الانسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها ، مثل أن الكل اعظم من الجزء ، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد " و لكنهم يقرون من الاشياء ما تتفاوت قوى الناس فى ادراكها : " و اشياء اخرى يمكن أن يغلط فيها ، و يعدل عن الحق الى ما

ليس بحق ، و هى التى شأنها أن تدرك بتأمل و فكر و عن قياس و استدلال " (١) .

و بين ذلك لغيره بأدلة هو غنى عنها ، و تكون هذه أدلة حداثاً أو وسطاً عند المخاطب و ليست كذلك عند المستدل .

(١) الفارابى : احصاء العلوم . تحقيق د. عثمان امين ص ١٢، ١١ القاهرة ١٩٣١ م.

نقد اشتراط مقدمتين فى القياس :

تعرضنا - فيما سبق - لتعريف المناطقة للقياس بأنه " قول مؤلف من أقوال اذا سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر " و اللازم هو النتيجة .

و يرد ابن تيمية من عدة وجوه :

اولاً : و هذا التعريف ليس فيه ما يوجب الاختصار على مقدمتين فقط ، لأنهم " اذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من أقوال ، و هى القضايا لم يجب ان يراد بذلك (قولان فقط) لأن لفظ الجمع اما ان يكون متاولاً لاثنين فصاعداً كقوله تعالى " فإن كان له إخوة فلأمه السدس " (١) و اما ان يراد به الثلاثة فصاعداً و هو الاصل عند الجمهور .

ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول الاثنين فصاعداً ، و لا يكون الجمع مختصاً بالاثنين فاذا قالوا : هو مؤلف من أقوال ، ان ارادوا جنس العدد كان المعنى : من اثنين فصاعداً . فيجوز ان يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات و اربع مقدمات فلا يختص بالاثنين . و ان ارادوا الجمع الحقيقى لم يكن مؤلفاً الا من ثلاثة فصاعداً ، و هم قطعاً ما ارادوا هذا فلم يبق الا الاول " (٢)

و هذا الوجه مبنى عند ابن تيمية على مفهوم لفظة الجمع " أقوال " من جهة اللغة العربية .

ثانياً : و حتى لو سلمنا باثنين ، فماذا تريدون بقولكم ليس المطلوب اكثر من جزعين ؟

(١) سورة النساء ، آية ١١ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٧٠ ، ١٧١ ، د. عزمى اسلام : دراسات فى المنطق ص ٣٤ .

يقول ابن تيمية : " ان اردتم ليس له الا اسمان مفردان ، فليس الامر كذلك بل دق يكون التعبير عنه بأسماء متعددة مثل ، من شك في النبيل ، هل هو حرام بالنص ، ام ليس حراما ، لا بنص و لا بقياس ؟ فاذا قال المجيب : النبيل حرام بالنص ، كان المطلوب ثلاثة اجزاء . فاذا قال هل الانسان جسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق ، أم لا ؟ فالمطلب هنا له ستة اجزاء " (١)

ثالثاً: و ان اردتم بالاثني جملتين رد ابن تيمية مستنداً الى الآيات القرآنية ليثبت بها وجهة نظره فيقول : " وفي الجملة فالمرضوع و المحمول ، الذي هو مبتدأ و خبر ، و هو جملة خبرية ، قد تكون جملة مركبة من لفظين ، و قد تكون من الفاظ متعددة اذا كان مضمونها مقيداً بقيود كثيرة مثل قوله تعالى " والسابقون الاولون من المهاجرين و الانصار و الذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم و رضوا عنه " (٢) ، و قوله " ان الذين آمنوا و الذين هاجروا و جاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله " (٣) و قوله " و الذين آمنوا من بعد و هاجروا و جاهدوا معكم فأولئك منكم " (٤) . و امثال ذلك من القيود التي يسميها النحاة الصفات و العطف ، و الاحوال ، و ظرف المكان ، و ظرف الزمان ، و نحو ذلك . فاذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين بل من الفاظ متعددة و معان

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧٣ .

(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٠ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٢١٨ .

(٤) سورة الانفال ، آية ٧٥ .

متعددة " (١) و قد بنى هذا الرد ايضاً على اللغة .

رابعاً : و فى هذا الوجه يركز ابن تيمية على مطلوب القياس ، و تمايز اللغات فيه ، مؤكداً بدايةً على ان المعانى المنطقية مرتبطة باللغة المفكر بها (٢) ، و ان المنطق الارسطى صيغة منظمة للغة الحياة اليونانية ، و يرى ايضاً ان ارسطو فكر فى نسق لغير معين ووضع مفاهيم و معانى منها ما قد ينطبق على اساق لغوية اخرى ، و منها ما لا ينطبق ، و على ذلك فلا غرابة ان وجدنا ابن تيمية يستند فى نقده لقولهم السابق " ليس المطلوب اكثر من جزئين " على خصائص اللغة العربية و مخالفتها لخصائص اللغة اليونانية (٣) و على هذا لا ينبغي تطبيق منطق الثانية على منطق الاولى .

خامساً : يبرز ابن تيمية ملحظاً جيداً فى نقده لشرط المقدمتين و يستند فيه على الاختلاف و التباين بين افهام الناس و اذهانهم " فمن الناس من لا يحتاج إلا الى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك ، و منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك الى الاستدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، و منهم من يحتاج الى مقدمتين ، و منهم من يحتاج الى ثلاثة .. " (٤) فمن اراد ان يعرف ان هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف : ان كل مسكر محرم فإنه لا يحتاج الا الى مقدمة واحدة ، فطالما ان كل مسكر نحرم فهذا المسكر المعين محرم .

(١) ابن تيمية : السابق ص ١٧٤ .

(٢) انظر المدخل ص .

(٣) د . النشار : المنطق الصورى ص ٥٢ .

(٤) الرد ص ١٦٨ .

و على هذا المثال يقاس " سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الانواع و الاعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية ، كتنازع الناس فى النرد و الشطرنج هل هما من الميسر اما لا ؟ و تنازعهم فى النيد المتنازع فيه هل هو من المحرم ام لا ؟ و تنازعهم فى الحلف بالنذر و الطلاق و العتاق هل هو داخل فى قوله تعالى " قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم " (١)، (٢) ام لا ؟ و تنازعهم فى قوله تعالى " او يعفر الذى بيده عقدة النكاح " (٣) هل هو الزوج او الولي المستقل ؟ و امثال ذلك .

و قد سبق لصاحب نقد النثر القول : " و ليس يجب القياس الا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك كقولنا : اذا كان الحى حساساً متحركاً ، فالإنسان حى . و ربما كان ذلك فى اللسان العربى مقدمة او مقدمتين او اكثر على قدر ما يتجه من افهام المخاطب " (٤) .

سادساً : و يهدم ابن تيمية قضية الاحتياج الى مقدمتين اثنتين معاً ، بل ربما لمحتاج الى واحدة فقط ، و ذلك حينما يسرق قول النوبختى من ان قوماً من متكلمي اهل الاسلام قد اعترضوا على اوضاع المنطق هذه و قالوا : اما قول

(١) سورة التحريم : آية ٢ .

(٢) ابن تيمية : السابق

(٣) سورة البقرة : آية ٢٣٧ .

(٤) ابن قدامة : نقد النثر ص ١ طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ - ١٩٣٠ م ، د.النشار : مناهج البحث ص ١٨٨ دار المعارف بمصر .

صاحب المنطق : "ان القياس لا يبنى من مقدمة واحدة " فغلط ، لأن القائل اذا اراد مثلاً ان يدل على ان (الانسان جوهر) ، فقال : استدل على نفس الشئ المطلوب من غير تقديم المقدمتين بأن اقول : " ان الدليل على ان الانسان جوهر انه يقبل المتضادات فى ازمان مختلفة " و ليس يحتاج الى مقدمة ثانية ، هو قول القائل : "ان كل قابل للمتضادات فى ازمان مختلفة جوهر " و ذلك لدخول تلك المقدمة فى السابقة التى منطوقها " انه يقبل المتضادات فى ازمان مختلفة " فالثانية خاصة تدخل فى الاولى العامة ، و معلوم انه اذا ذكر العام يدخل الخاص فيه فلا حاجة لنا به . قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القائل اذا قال : "الجوهر لكل حي " و "الحياة لكل انسان " .

فسواء فى العقول قول القائل : "الجوهر لكل حي " و قوله " لكل انسان " .

ثم يستطرد ابن تيمية ، فيقول اذا قلنا : " كل انسان حي ، و كل حي جوهر " كما يقولون : " كل انسان حيوان ، و كل حيوان جوهر او جسم " فسواء فى العقول علمنا بأن " كل انسان جوهر او جسم " فمن علم ان : " كل حيوان جوهر " فقد علم ايضاً ان " كل انسان جوهر " (١) .

سابعاً : و يصعد ابن تيمية فى نقده الى امكانية الاستغناء عن المقدمتين و ذلك انه قد يستدل الانسان اذا شاهد الاثر على ان له مؤثراً و الثابتة على ان لها كاتباً من غير ان يحتاج فى استدلاله على صحة ذلك الى المقدمتين ، و يتبين من كلام النوبختى ان المقدمتين ان كانتا بديهيتين لإحداهما تكفى عن الاخرى ، و ان كانت احدهما بديهية و الاخرى نظرية احتاجت النظرية الى بيان ينتج عنه اكثر من مقدمتين بأن

يكون ثلاثة او اربعة ، و ان كانتا نظريتين لزم لكل منهما بيان ، فزيد المقدمتان ايضاً الى اربعة او خمسة .

و بعد ان يفرغ ابن تيمية من نقده للمقدمتين ، وعدم لزوم ذلك طبقاً للرجوه النقدية التي ذكرها ينتهي الى انه ينبغي على المناطقة الاعتراف بان الذى لابد منه هو مقدمة واحدة و ما زاد عليها فإنما هو لبيانها ، و قد يحتاج اليه أولاً و هذا اقرب الى المعقول (١) .

و اذا هدم المقدمتين انهدم القياس باشكاله لأنه يقوم على التسليم بوجودهما فى اوضاع مختلفة بالنسبة للحد الاوسط و للايجاب و السلب ، و لنقيض كل منهما او العكس المستوى ، او عكس النقيض ، مما هو معروف من شروط انتاج القياس .

و من الجدير بالذكر ان ابن تيمية قد سبق بهذا النقد كثيراً من المعاصرين ، و اخص منهم بالذكر " برادلى " الذى ذهب فى الجزء الاول من كتابه " مبادئ المنطق " الى ان القياس الارسطى يتكون من مقدمتين فقط ، فى حين اننا نستطيع الاستنتاج من اكثر من مقدمتين و من ثم فإن الاختصار فى القياس على مقدمتين خرافة ينبغي التخلص منها . (٢)

كما يلخص الدكتور عبد الفتاح الديدى موقف " جون استيوارت مل " من شرط المناطقة للمقدمتين بقوله : " و اذا كان ثمة حقائق يحتاج اثباتها الى مقدمتين ، فهناك حقائق اخرى يتم انشاؤها ببساطة اكبر او بتعقيد اشد ، و ينطبق هذا ايضاً على تأكيداتنا

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٨٨ ، جهد القرينة ص ٢١٩ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ج ١ ص ٢٥٠ ،

د. هزيمى اسلام : السابق ص ٣٨ .

الأولية التي نستدل عليها تلقائياً دون الرجوع الى وسيط و على نتائجنا التي نسجلها من نسق ذى علاقات متنوعة (١).

و يوجه "جون ديوى" عدة انتقادات الى النظرية التقليدية لأنها تجعل القياس و الصورة الاستنباطية شيئاً واحداً ، فهي لهذا :

١- لا تفسح مجالاً لأية قضية وجودية .

٢ - تعتصم بالفكرة القائلة انه لا يجوز ان يكون هنالك اكثر من

مقدمتين فى سلسلة القضايا التي نتقل فيها بالفكر الاستنباطى ، و هى فكرة تنفيها كل صور التدليل الرياضى " (٢)

(١) د. عبد الفتاح الديدى : النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل ص ١٥٥ .

(٢) جون ديوى : المنطق ، نظرية البحث ص ٥١٥ .

القياس المنطقي (الارسطي) تحصيل حاصل : (١)

يعترف ابن تيمية ان كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة امر صحيح في نفسه ، و لكن تلك الفائدة تحصيل حاصل لأن ما يلزم عن مقدمات القياس لا يكون شيئاً اخر غير تلك المقدمات و انما هو متضمن فيها ، هذا من جهة و من جهة اخرى فقد بين نظار المسلمين في كلامهم ان ما ذكره المنطقة من صور القياس و مواده - مع كثرة التعب العظيم - ليس فيه فائدة علمية ، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي ، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم ، لا يمكن علمه بقياسهم ، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالجهول الذي لا يعلم بدونه ، و لا حاجة به الى ما يمكن العلم به بدونه ، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً و عدماً (٢).

القياس اذن على صحته لا يستفاد به علم ، فليس به علم بالجهول ، و لا علم بالمعلوم على الحقيقة ، و في نفس المعنى يقول الدكتور حسن حنفي : " ظل المنطق صورياً خالصاً لم يتعد كونه ارهاصات من التفكير الذاتى لإقامة علم مثالى فضلاً عن انه لم يتعد كونه منطقاً للانساق و عدم التناقض دون ان يصبح منطقاً للحقيقة " (٣).

(١) يقوم هذا الاعراض على اساس ان المقدمة الكبرى في القياس متوقفة على النتيجة باعتبار النتيجة جزئية من جزئياتها ، بمعنى ان كبرى القياس متوقفة على النتيجة و النتيجة متوقفة على كبرى القياس ، و هذا دور ، و الدور باطل .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٤٨ .

(٣) د. حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ص ١٢٣ ، الدار الفنية بمصر ١٤١١ هـ .

و مع ان الدكتور زكى نجيب محمود يعترف بان ارسطر بنى الاستدلال القياسى بناءً صحيحاً على اساس فلسفته الوجودية التى كانت تجمد الانواع ، الا انه يرى ان هذا النوع من القياس لا يفيد فى تقدم العلم او تحصيله شيئاً فيقول : " كنا اذا وصفنا ماهية نوع ما فى المقدمة الكبرى ، ثم ذكرنا فى المقدمة الصغرى نوعاً يندرج تحت النوع الاول جاءت النتيجة بان النوع المشمول يشترك مع النوع الشامل فى جوهره ، لكن مثل هذا الموقف لا يصدق على حالة العلم فى صورته الراهنة " (١) ولا يقتصر ابن تيمية على القول بان المنطق لا يفيد العلم بل يتهمه بعرقلة الحصول على العلم وتحصيل المعرفة ، فاذا كان المطلوب من الادلة و البراهين بيان العلم و بيان الطرق المؤدية اليه ، فإن المنطق الارسطى واقسته و براهينه لا تفيد هذا المطلوب بل قد يكون من الاسباب المعوقة لما فيه من كثرة تعب الذهن نتيجة السير الطويل مع قواعد المنطق و دروبه بعكس

الطرق العلمية المتبعة فانها سهلة ميسرة و قريبة المأخذ ، مثال ذلك : من يريد الذهاب إلى مكة أو غيرها ، فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل فى مدة قريبة بسعى معتدل " وإذا قيص له من يسلك به التعاسيف - أى الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقاً دائرة ويسلك به مسالك منحرفة - فإنه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب " (٢) ، وقد يعجز بسبب ما يحدث له من التعب والأعياء فلا هنال مطلوبه ، ولا هنال استراح ، وهكذا هؤلاء المناطق .

وعلى هذا النحو هاجم " بيردى لارمى " المنطق الأرسطى فهو يرى أن : (المنطق

(١) د. زكى نجيب محمود : مقدمة كتاب المنطق لديوى ص ٣٦

(٢) الرد ص ٢٤٨

فن عملي يزاوُل بالطبع وأن القواعد عقيمة مرهقة للعقل (ويرى الأستاذ يوسف كرم أن فكرة هذا النقد الأخير قديمة ترجع إلى نفر من الرواقيين والأفلاطونيين احتجاجاً منهم على الإغراق في التمرينات المنطقية ، وقد عرضها أفلرطين في الرسالة الثالثة من التساعية الأولى حيث يعارض المنطق بالجدل (١).

ولكن إذا كان القياس المنطقي تحصيل حاصل ومجهد ومتعب للذهن دون أن يؤدي إلى علم أو معرفة فأى الطرق يراها ابن تيمية يراها موصلة إلى العلم والمعرفة ؟
أجاب ابن تيمية بأن ذلك يتحقق من خلال الطرق الفطرية .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٧

بين الطرق الفطرية والطرق المنطقية الصناعية

كان من الضروري وقد هدم ابن تيمية المنطق بتصوراته وأقيسته بل واتهمه بعرقلة الوصول إلى العلم أن يتوه إلى البديل والأصيل .

لذا قابل ابن تيمية بين الطرق الفطرية الموصلة إلى العلم - في نظره - وبين الطرق المنطقية الصناعية

ليبين أن الطرق الفطرية هي أقرب الطرق وأسهلها وصولاً إلى العلم ، وأن غير هذه الطرق تعذيب للنفس بلا فائدة ، ثم يسوق مثلاً يوضح ما يريد فيقول :-

(لو قيل لرجل اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء نفر بالسوية فإن هذا ممكن بلا كلفة ، فلو قال له قائل : اصبر فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها وتميز بينها وبين الضرب فإن القسمة عكس الضرب ، إذا الضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر ، هذا في الأعداد الصحيحة أما في الكسور فالضرب تصغير والقسمة تكبير) (١) .

ثم يستطرد ابن تيمية قائلاً : (ومن المعلوم أن من كان معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية فإذا ألزم نفسه أنه لا يقسم حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيباً له بلا فائدة وقد لا يفهم هذا الكلام وقد يعرض له فيه إشكالات ومن الأفضل أن يكون الدليل (٢) الموصول إلى العلم وبيانه مستقيماً واضحاً لا إلتواء فيه ، وكذلك إذا أردنا أن

(١) الرد ص ٢٤٩ .

(٢) يعرف ابن تيمية الدليل بأنه : " ما يكون النظر صحيح فيه موصولاً إلى علم أو ظن " وهو بذلك يخالف بعض المتكلمين من المعتزلة الذين رأوا أن الدليل لابد موصولاً إلى العلم لذلك يبين

ندلل على أمر معين هو نظري فإن هذا الدليل لا يشترط فيه ما اشترطه المناطقة

من مقدمتهم كما سبق بيانه ، وإنما قد يكون الدليل مكوناً من مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب ، وقد يحتاج المستدل إلى مقرر متين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات ، وأربع وخمس ، وأكثر ، وليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب ، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب ، والدليل ، وكل هذا سبق بيانه .

ويخلص ابن تيمية من تحليله للقياس وما يتركب منه إلى أنه لا يؤدي بالباحث إلى كشف معرفة جديدة ، لأن نتائج القياس متمضمنة في "مقدماته" ، فهو تحصيل حاصل ، فالنتيجة صيغة جديدة ، لما سبقت معرفته ، من هنا كان إتهام القياس الصوري بالعقم والإجذاب ، ولا شك أنه يفسر لنا ما نعلمه ، ولا يكشف لنا عما نجهله على حد تعبير ديكارت (١) وهو نفسه ما انتهى إليه جون استيورات مل في تحليل بارع إلى اعتبار المنطق الأرسططاليسي وخاصة في صورته القياسية ، منطقاً لا موضوع له وأن في قياسه لشهور ، مصادرة على المطلوب تجعله قياساً غير مشروع ، أو عملية عقلية عقيمة (٢) وهو - أيضاً - ما توصل إليه فيلسوف عربي معاصر ونعني به الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ، حيث يقول : " تتألف المعرفة - في صورتها

﴿تكملة﴾ ابن تيمية المقصود من تعريفه للدليل فيقول : المقصود أن كل ما كان دليلاً عليه وبرهاناً له ... فابداً الدليل ملزوم للدليل عليه ، والمدلول لازم للدليل . (انظر الرد ص ٢٥٠)

(١) د. توفيق الطويل : جون استيورات مل (سلسلة نوابع الفكر الغربي) ص ١٣٢ دار المعارف بمصر .

(٢) د. النشار : المنطق الصوري ص ٢٠ .

المنطقية - من التصنيف والتعريف ، فإذا صنعنا الكائنات القائمة في الطبيعة أنواعاً ، ثم عرفنا كل نوع بماهيته ، كملت المعرفة بالكون ، ومن ثم فليس هناك مجال للمنطق يعنى باختراع جديد ، إذ أن حقائق الأنواع كلها قائمة في نسق كامل مغلق ، وكل ما نستطيعه هو أن نكشف عما هنالك ، وهذه مهمة التعلم فما التعلم إلا أن يظفر المتعلم بما هو معلوم من قبل ... فمهمة الباحث هي أن يطوى الأفراد الجزئية تحت النوع الذي يتمثل فيها بماهيته ، ثم يحاول أن يحدد تلك الماهية تحديداً عقلياً ، وهكذا لم يكن لاختراع الجديد مكان ، ما دام الأمر كله مقصوراً على وقوع الإنسان على شيء كان موجوداً بالفعل (١) .

وفي موضع آخر ينتهى " جوت استيورات مل " إلى أن البرهان ليس له إلا مصدر واحد وهو الحالات الجزئية المتنوعة التي شاهدناها ثم لخصناها في المقدمة العامة (٢) أى المقدمة الكبرى .

(١) د. زكى نجيب محمود : مقدمة كتاب " المنطق ، نظرية البحث جون ديوى ص ٢٤ " .

(٢) جون ديوى : المصدر السابق ص ٥١٧ .

المبحث الثانى

﴿المقام الإيجابى فى الأقيسة والتصديقات﴾

نقد قولهم : (إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

تمهيد :

قلنا فى التقديم أننا لن نلتزم ترتيب ابن تيميه لموضوعات كتاب (الرد) لذلك سيقوم تناولنا لهذا المقام على الإنتقاء و الاختصار وذلك لأن معظم الموضوعات التى استدرك فيها ابن تيميه على المناطق تناولها بالمناقشة والتفيل فى المقام السلبى - المبحث الأول - لذلك سنشير إليها مجرد إشارات أما ما لم يتناوله نحن قبل فسنوليه عناية خاصة لأنع يعتبر هذا المقام أدق المقامات .

وبالطبع انتهى فى المقام السابق إلى هدم ضرورة المقدمتان ، وإلى أن النتيجة وإن كانت تؤخذ من مقدمتين لكنها تأتى بعد جهد ولأى ، ودروب ذهنية مرهقة وبعد الإعداد الطويل للأقيسة بغية استخراج النتيجة نجدها متضمنة فى المقدمتين ، ثم أنه يمكننا الحصول على النتيجة بطرق فطرية واستدلالية لا تخضع للقواعد المنطقية التى رسمها أرسطر ، تلك الطرق قد تختصر إلى مقدمة أو تزيد حسب حال المخاطب وقدرة المستقبل كل ذلك فصله ابن تيميه فى فقد المقام السلبى وعرضنا له فى المقام السابق ، وسوف نقف مع ابن تيميه فى نقده المقام الإيجابى عبر هذا المبحث عدة مواقف .

الموقف الأول:

القياس لا يفيد إلا العلم بأمور كلية :

سبق لنا بيان برهنة ابن تيميه على أن العلم الذى نصل إليه عن طريق القياس المنطقى إنما هو علم بأمور كلية ، وأن هذه الكليات إنما هى كليات مقدرة فى الأذهان لا وجود لها فى الواقع المعين .

وهو هنا يبين أن العلم بهذه الكليات لا يفيد العلم بشيء معين من الموجودات لأن " تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى ، وربما كان أيسر فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات " (١) .

معنى هذا - وكما سبق بيانه - أن العلم بالجزئى ، المعين ، الشخص ، هو العلم الحقيقى ، أما العلم بالكليات الذهنية المقدرة فلا يؤدي إلى علم بموجود أصلاً ، وابن تيمية بذلك يشير إلى أهمية قياس التمثيل - والذي سنعرض له فى الفصل الثالث - فى تحصيل المعارف .

الموقف الثانى :

الحقيقة المعتبرة فى كل دليل هى اللزوم :

وهذه النقطة تدور حول صحة الدليل ومعرفة ما إذا كان مستلزماً للمدلول أولاً ، يقول ابن تيمية :

"إن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هى اللزوم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل باللزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ " (٢) وهذا الكلام لا يصح إلا على معنى الترابط وتصور صلة بين شيئين سواء فهم معنى التلازم أم لا .

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٩٣

(٢) الرد ص ٢٥٢

ثم يتسائل ابن تيمية : هل القياس يعرف به صحيح الأدلة من فاسدها ؟ وإذا كان المنطقة قد اهتموا بصورة القياس فما موقع مادة اتلقياس لدى خريطة اهتماماتهم ؟ وأجاب ابن تيمية إلى أن : " قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته ، وأما كون الدليل المعين مستلزماً للدلوله فهذا ليس فى قياسهم ما يتعرض له بنفى ولا إثبات .

وهو بذلك يريد التأكيد على ضرورة الإهتمام بمادة القياس ، أى الإهتمام بصحة الدليل وما إذا كان مستلزماً للدلوله لأن المطلوب هو العلم والطريق الموصل إليه هو الدليل ، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه ، سواء نظمه على صورة قياس أم لم ينظمه ، ومن لم يعرف دليله لم ينفعه القياس المنطقى فى شئ ، ومعرفة الدليل تعنى فى المقام الأول معرفة اللزوم ، وإذا لزم الإهتمام بمادة القياس فما هى تلك المادة ؟ وهل المادة شئ غير اللزوم ؟ وكيف نعرف الدليل المعبر من غيره ؟ أجاب ابن تيمية بأن :

" الحقيقة المعبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هو (اللزوم) فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدلال بالملزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ، ولا تصور معنى هذا اللفظ ... مثال ذلك : أن كل من يعرف أن كل ما فى الوجود هو آية لله فهو مفتقر إليه محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع ، وكما يعلم أن المحدث لا بد له من محدث كما فى قوله تعالى ﴿ أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون ﴾ (١) .

وما قاله ابن تيمية استدلال بالملزوم على اللازم توصل به الإنسان إلى علاقة بينهما هى علاقة الإستلزام ، دون أن يضع هذا الدليل فى صورة قياس أرسطى ، ولا أن

يلتزم مقدمتين يستنتج منهما بنتيجة (١) .

الموقف الثالث :

توقف صحة القياس على المادة :

لما بين ابن تيمية ان اللزوم هو الجانب الهام فى عمليات الاستدلال كلها، وانها هى التى تشكل مادة القياس الصحيحه عرج مرة ثانية على قياس المنطقة واشكاله ، فرأى ان مادة القياس اذا كانت معلومة فلا شك انه يفيد اليقين حتى وهو على الصوره التى يرتضيها المنطقة وليست افادته اليقين راجعة الى الشكل او المقدمتين المبنى عليهما ولكن ترجع الفائدة الى صحة التلازم وسلامة المادة فاذا قلنا :

كل أ = ب

كل ب = ج

وكانت المقدمتان معلومتان فلا شك ان هذا التاليف يفيد العلم بأن :

كل أ = ج وهذا لا نزاع فيه لتحقيق التلازم .

معنى كلام ابن تيمية ان صحة صورة القياس امر يمكن ان نسلم به بشرط سلامة مادته وظهور التلازم فيها سواء أكان القياس إقترانيا وهو قياس التداخل أو القياس الاستثنائي المؤلف من الشرطيات المتصلة الذى هو التلازم والتقسيم .

وطبقا للشرط الذى وضعه فإنه يوافق على ان الشكل الاول من القياس يفيد النتائج الاربعة التى هى :

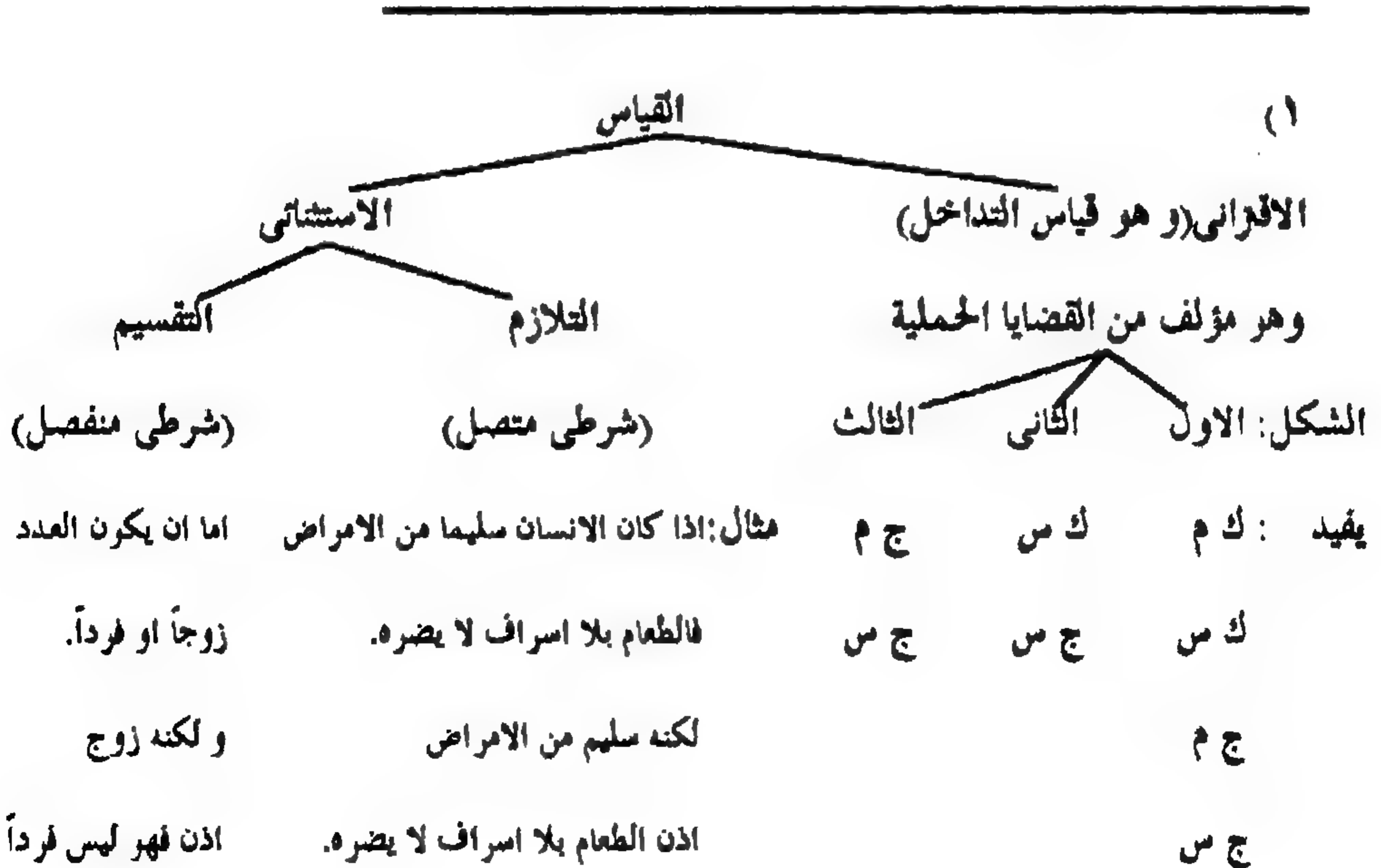
المرجبة والسالبة والجزئية والكلية وأن الشكل الثاني يفيد : السالبة والكلية والجزئية وأن الثالث يفيد : الجزئية سالبة كانت أو موجبة ما دام التلازم قائماً والجدل اسفل (١) يوضح هذا .

يفهم مما سبق ان التلازم عند نظار المسلمين امثال ابى بكر الباقلانى - يقابل الشرطى المتصل عند المناطقة والتقسيم عندهم يقابل الشرطى المنفصل عند المناطقة .

الموقف الرابع :

التلازم والتقسيم عند ابن تيميه :

بعد موافقته على الصورة بشرط سلامة المادة وما تبع ذلك من الموافقة على انتاج الاشكال الاربعة فى الحملى وانتاج الشرطى بقسيمه : المتصل والمنفصل اسطرده



ابن تيمية مبينا مفهوم التلازم والتقسيم عند المسلمين وعلاقة ذلك بالمفاهيم المنطقية وكأنه قد احس انه قد وفى الحملى حقه فى الرد والدحض فانصرف الى الشرطى لينال حقه هو الاخر فى بيان ما يستحق البيان ورد ما يجب رده وقد ركز على كل من خصيصة الشرطى المتصل وهى التلازم وسممة المنفصل وهى التقسيم ، فأخذ يبين :

أ- التلازم الذى يوجد فى الشرطى المتصل عند المناطقة (١)

ومفهومه : إشتاء عين المقدم ينتج عين التالى وإشتاء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم وكما هو واضح من الجدول السابق وهو كذلك عند نظار المسلمين إذ "وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم وإنتفاء اللازم يقتضى إنتفاء الملزوم" ومعناه أن كل ما يستدل به على غيره فانه مستلزم له ، فيلزم من تحقيق الملزوم الذى هو الدليل تحقق اللازم الذى هو المطلوب المدلول عليه ويلزم من إنتفاء اللازم الذى هو المدلول عليه إنتفاء الملزوم الذى هو الدليل " (٢)

و النص السابق يوضح أن هناك حالتين ينتج فيهما التلازم فيما يسمى بالشرطى المتصل ، وفى الحالتين يلزم من اثبات المقدم إثبات التالى ويلزم من رفع التالى رفع

(١) وهو ما تركيب من شرطية متصلة ، وإشتائية مثل :

إذا كان هناك إله فينبغى أن نحبه. ولكن هناك إله إذا ينبغى أن نحبه. ومثاله فى القرآن الكريم " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " وصورته القياسية هى : لو كان للسموات والارض آلهة إلا الله لفسدتا ولكنهما لم تفسدا إذا ليس لهما آلهة غلا الله .

(٢) الرد ص (٢٩٤) .

المقدم (٣) ونوضح ذلك بامثلة:

المثال الاول :

١- إذا كان الامن مضطربا فى الامة كان الانتاج غير مزدهر.

لكن الامن مضطرب فى الامة.

إذا الانتاج غير مزدهر .

٢ - لو كان هذا إنسان لكان حيوانا.

لكنه إنسان .

إذا فهو حيوان .

لزم إذن من اثبات المقدم اثبات التالى ، أى وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم .

المثال الثانى :

لو كان هذا إنسانا لكان حيوان .

لكنه غير حيوان.

إذا هو غير إنسان .

وأیضا هنا لزم من رفع التالى رفع المقدم أى نفى اللازم يقتضى نفى الملزوم .

اما رفع المقدم فلا يلزم منه رفع التالى لجواز ان يكون التالى اعم وليس يلزم من نفى الاخص نفى الاعم مثل " اذا كانت الشمس طالعة كان الضوء مرجودا " فلو

رفعنا المقدم "الشمس طالعة" وقلنا " لكن الشمس ليست طالعة " لم يصدق رفع
التالى " الضوء ليس موجود " لجواز وجود الضوء من المصباح فى غيبة الشمس ،
اى ان نفي الملزوم لا يقتضى نفي اللازم .

واما اثبات التالى فلا يلزم منه اثبات المقدم كما فى المثال السابق
لانه لا يلزم من اثبات الاعم اثبات الاخص فلو قلنا : " لكن الضوء موجود " لم
يصدق اثبات المقدم وهو " الشمس طالعة " اذ يجوز وجود الضوء من المصباح
فى غيبة الشمس - كما تقدم - اى ان وجود اللازم لا يقتضى وجود الملزوم (١)
اما لو كان المقدم و التالى متساويان كما لو قلنا " اذا طلعت
الشمس كان النهار موجودا " لزم من رفع المقدم رفع التالى ولزم من اثبات التالى
اثبات المقدم .

هذا التلازم اثباتا ونفيا يدل على انه متى علم بطلان اى دعوى
علو انه لا يقوم عليها دليل صحيح لانه يمتنع ان يقوم على الباطل دليل صحيح
ومتى علم ان الدليل صحيح علم ان لازمه - الذى هو المطلوب - حق .

وابن تيمية هنا يعول ويؤكد على صحة مادة الدليل لا الصورة كما ان الاشكال
القياسية مهما تنوعت وتعددت الادلة فجميعها يرجع الى " ان الدليل مستلزم
للمدلول " (٢) وصحة الاقيسة السابقة راجع الى صحة التلازم لا الى شكل تلك
الاقيسة .

(١) د.الشار : المنطق ص ٢٩٠ ، ٢٩٤ - عبد الرحمن حنكه : ضوابط المعرفة ص ٧٨ ، ٨٠

(٢) السابق ص ٢٩٦ .

ب-التقسيم :

ويخص الشرطى المنفصل عند المناطقة . وهو ما تركب من شرطية منفصلة واستثنائية مثل :

اما ان يكون زيد قائما او ان يكون جالسا

ولكنه قائم

اذا هو غير جالس .

ومفهومه عند المسلمين انه " قد يكون مانعا من الجمع و الخلو كما يقال : العد اما شفع واما وتر وهما فى معنى النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان " (١)

ومعنى امتناع جامعة الجمع و الخلو معا اى هى التى يمتنع اجتماع النسب المرددة فيها ويمتنع الخلو عن واحد منها . بمعنى اوضح يمتنع ان تجتمع فى الواقع النسب المتنافية فيها ، فلا يكون العدد شفعا ووترا فى آن واحد ولا يكون الجسم الواحد متحركا وساكنة فى آن واحد ولكن (اما ان يكون متحركا واما ان يكون ساكنة) اما معنى كونها مانعة من الخلو فمعناه : يمتنع ان يخلو الواقع عن واحد من النسب المتنافية فيها وبذلك تكون مانعة جمع ومانعة خلو .

ومن امثلة هذا فى القرآن الكريم قوله تعالى : " ان هديناه السبيلا ، اما شاكرًا واما كفورًا " (٢)

(١) ابن تيمية : السابق ص ٢٩٤ .

(٢) سورة الانسان آية رقم (٢) .

واضح انه لا يجتمع الامران : فيكون شاكراً وكفوراً معاً ولا يخلو الانسان بعد هدايته السبيل من ان يكون واحداً منهما فهو امكاً شاكراً واما كفوراً لاغير .

اما المنع من " الجمع دون الخلور ، كالضدين اللذين لا يجتمعان وقد يرتفعان ، كما يقال : هذا اما اسود واما احمر وقد يخلو منهما " (١) . وهى القضية التى يمتنع فى الواقع اجتماع النسب المرددة فيها ، ولكن لا يمتنع الخلور عنها جميعاً . فهذا الشئ اذا كان اسود لايمكن ان يكون ولكن قد يخلو الواقع عنهما معاً فيكون مثلاً اصفر او ازرق او غير ذلك من الالوان .

وقد يكون التقسيم مانعاً من الخلور دون الجمع ، اى يمتنع فى الواقع الخلور عن واحد من النسب المرددة فيها ولكن لا يمتنع اجتماعها معاً .

ومثالها : قوله صلى الله عليه وسلم " مثل المجلس الصالح كحامل المسك اما ان يخلدك - اى يمنحك من مسكه - واما ان تبتاع منه ، واما ان تجد منه ريحاً طيباً . "

هذه قضية شرطية منفصلة مرجبة مانعة خلور فقط وذلك لان كامل المسك الذى تجالسه قد يخلدك وتبتاع منه وتجد منه ريحاً ، كل هذه الثلاثة قد تجتمع ، فهى ليست جامعة منع ، ولكن الامر لا يخلو عن واحد من هذه الثلاثة ، اذ اقل ما فى الامر ان تفوح منه رائحة المسك الذى يحمله فيستمتع به جليسه فهى اذا مانعة خلور فقط .

يقول ابن تيميه " وقد يكون مانعاً من الخلور دون الجمع كعدم الشروط وجود الشرط - والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم ،

سواء عرف ذلك بالشرع او بالفعل - مثل كون الطهارة شرطاً في الصلاة ،
والحياة شرطاً في العلم " .

و المعنى هنا ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط -
المسبب - ولكن لا يرتفعان جميعاً ، فلا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط لانه
في هذه الحالة : يعدم الشرط ويوجد المشروط - وهذا لا يكون - كما اذا قيل :
هذا غرق بغير ماء ، او صحت صلواته بغير وضوء ، او وجب رجه بغير زنا (١) .
بعد عرض ابن تيميه لصور القياس :

الاقتزائي و الاستثنائي - المتصل والمنفصل - او التلازم و التقسيم
وبيان كونها معروفة عند نظار المسلمين ، فانه يؤكد على امرين هامين :
الاول : ان هذه الاشكال جميعاً تعرد الى ان الدليل يستلزم المدلول .
الثاني : ومادام الامر كذلك فان حصر البرهان في ستة اشكال - الاقتزائي في
اربعة اشكال ، والاستثنائي في شكلين - مع انها صورة من صور الادلة ، ويعنى
هذا ان الحصر خطأ في النفي والاثبات .

الموقف الخامس :

رد حصر الادلة في ستة اشكال :

ينطلق ابن تيمية مما سبق كله ليؤكد من جديد على ان قول المناطقة برء جميع الادلة
الى الاشكال الستة يضعهم امام اختيارين ، كلاهما صعب .

(١) ابن تيميه : الرد ص ٢٩٥ .

يقول ابن تيمية: "... فاما ان يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الاشكال و لفظها ، او بما ذكروه من المعنى . فاذا كانت العبرة بالصورة ، لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة او ستة صواباً ، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صواباً ... و ان كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدل على فساد ما ذكروه "(١) و دليل على صحة ما ذهب اليه ، هو "ان يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه ، سواء كان مقدمة او مقدمتين او اكثر ، و سواء كان على الشكل و الترتيب الذى ذكروه او غيره "(٢)

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٧

(٢) نحن هنا امام اربع نظريات فى مسألة المعانى الكلية ، او الافكار المجردة . هى كما بينها الدكتور زكى نجيب محمود :

اولاً: المدرسة الشيئية: او الواقعية بالمعنى الافلاطونى ، وهى التى تجعل المعنى الكلى حقيقة كائنة فى العالم الخارجى كالأفراد الجزئية سواء بسواء ، و كل الفرق بينها ان المعانى الكلية -او الافكار المجردة او المثل- قائمة فى عالم عقلى غير هذا العالم الفيزيقي الذى هو عالم الجزئيات المتغيرة .

ثانياً: المدرسة التصويرية: وهى مدرسة ارسطو ، وهى التى تجعل المعنى الكلى تصوراً ذهنياً لا يتجاوز العقل الذى يمثّلها ، ففكرة (انسان) - مثلاً- وجودها يكون فى ذهن الانسان ، منفصلاً عن وجود المفردات الجزئية و انما يصبح الفرد من افراد الناس انساناً بمقدار ما تتمثل فيه تلك الفكرة المجردة ، فقوام التصور ذهنى المجرد هو الصفات الجوهرية المشتركة التى تجعل من الفرد المعين عضواً فى نوعه .

ثالثاً: المدرسة الاسمية : تجعل المعنى الكلى كائناً فى دلالة اللفظ الكلى على مسمياته الجزئية ، دون ان يكون لذلك المعنى وجود خارجى او وجود فى التصور ذهنى .

و مع تسليم الناقد بصحة بعض صور الادلة المنطقية عند ثبوت التلازم فيها الا انه يرى ان ما ذهبوا اليه تطويل للطريق ، و تبعيد للمطلوب ، و عكس المقصود ، و ان احتمالات الخطأ و الزلل اكثر من احتمالات الصواب .

الموقف السادس :

الاستدلال بالكليات على افرادها :

و فى نفس الاطار يتساءل : كيف يستدل المنطقة على اثبات الكلى ؟ اذا كان الكلى فى الذهن و لا حقيقة له فى الخارج ، فكيف يستدل عليه ؟ ذهب المنطقة الى ان الكلى يستدل به لا عليه .

يستدل به على اجزائه المعينة ، المشخصة . غير ان ابن تيمية يعاود السؤال : ايهما اجلى : الكلى الدهنى ام مفرداته المعينة ؟ ايهما اخفى : الكلى الدهنى ام مفرداته المعينة ؟

ثم يقول : العلم بالكليات ، او المعرفة الاتية عن طريق القضايا الكلية - اذا كان علماً - يعرف بقياس التمثيل ، لا بقياسهم الشمولى ، و لو اصرروا على قورهم : الاستدلال بالكليات على افرادها لكان " الاستدلال عليها بالقياس

(تكملة) رابعاً : المدرسة البرجماتية : تجعل المعنى الكلى هو طريق السلوك ازاء طائفة معينة من مفردات ، فاذا تشابه رد الفعل السلوكى ازاء شيئين ، كان هذان الشيئان ينتميان الى نوع واحد ، فالتجريد هنا ليس لصفات الاشياء ، و لكنه لطريقة السلوك .

(انظر مقدمة الدكتور زكى نجيب محمود لكتاب المنطق لجون ديوى ص ٣١ ، مرجع سابق)

البرهاني استدلالاً على الاجلي بالاخفى " (١) فمن المعلوم ان المعين المشخص اكثر وضوحاً من الكلي الذهني المستخلص منه .

يريد ان يقول ان قياس التمثيل هو مصدر المعرفة لا قياس الشمول المنطقي .

و اذا كان المنطقة يعيرون في صناعة الحد ان يعرف الجلي بالخفى ، فانه في صناعة البرهان اشد عيباً . لأن البرهان لا يراد به الا بيان المدلول عليه - اوضح و اظهر - من البرهان - كان هذا بياناً للجلي بالخفى (١) .

و مع لومه الشديد لصنيعهم هنا فانه يعترف بان الجلاء و الخفاء من الامور النسبية ، و عليه فقد ينتفع بالدليل الخفى و الحد الخفى بعض الناس .

الموقف السابع :

التصور التام للحد الأوسط يعنى عن القياس المنطقي :

لاحظنا فيما سبق أن ابن تيمية رأى أن من الناس من يمكنه الإستغناء عن الحد الأوسط إذا ما تصور طرفي الموضوع والمحمول والبدیهيين من التصديقات ، ويرى هنا أن من الناس من يمكنه الحد الأوسط تصوراً تاماً فيتم له المطلوب دون الحاجة إلى الطرفين أى دون الحاجة إلى تركيب القياس .

ولعرض ذلك يشير ابن تيمية إلى أنواع القياس الثلاثة (قياس التداخل - قياس التلازم - قياس التعاند) الشاملة للقضايا الحملية والشرطية المتصلة ، والشرطية المنفصلة ثم يتخذ من قياس التداخل مثلاً يدل به على ما يريد فيقول : (قياس التداخل له ثلاثة حدود : -

الحد الأصغر والحد الأوسط و الحد الأكبر ومثاله قولنا :

كل مسكر حرام ص و .

وكل خمر حرام و ك .

بمعنى أن المسكر هو الحد الأصغر والخمر هو الحد الأوسط والحرام هو الحد الأكبر .

ويلاحظ أن الحد الأكبر لابد أن يكون داخلاً في الحد الأوسط لأنه أخص منه أو مساوياً له ، والشئ يدخل فيما هو أعم منه أو في نظيره كما يدخل الإنسان في الحيوان فإن الحيوان أعم (١) .

ويوضح هذا قوله في موضع آخر : " إذا علم أن كل خمر حرام ، فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر ، وأنها شاملة لكل مسكر ... وهو إذا تجدد لهخ هذا العلم فإنما يجدد له علمه بالعموم ، وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر فإنه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً بل تصوراً غير جامع فلو حصل له هذا التصور الجامع لم ينجح إلى قياس ... وبذلك يتبين أن القياس المفيد للتصديق يغنى عن التصور التام للحد الأوسط " (٢) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٦ - ٣٥٤

(٢) السابق ص ٨٨

ولعل الدافع لابن تيمية إلى هذا الموقف من القياس إنما كان بفضل الدلالات الشرعية التي أوحى إليه بهذا الرد ، فقد يعلم الحكم المطلوب بواسطة نص مثل : " كل مسكر حرام " (١) وهو الحديث الثابت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان كذلك لم يتعين (قياس الشروط) لإفادة الحكم بل ولا قياس من الأقيسة ، فإنه قد يعلم بلا قياس بل بحكم شرعى .

وعلى ذلك فقله : (إن المطلوب لابد فيه من قياس) ليس بصواب وقله : (إن القياس يفيد العلم بالتصديقات) باطل فيما يرى ابن تيمية ودلل عليه ، فالقضايا الكلية المتلقاه عن الرسل تفيد العلم فى المطالب الإلهية ، فلماذا إذا حصر العلم التصديقى على القياس ؟ ومن أين للمناطق أنه لا يمكن لأحد من بنى آدم أن يعلم شيئاً عن التصديقات - التى ليست عندهم من البديهيات - إلا بواسطة القياس المنطقى الشمولى الذى وصفوا مادته وصورته ؟ (١) .

الموقف الثامن :

من القضايا الكلية ما يعلم بغير القياس :

وبعد أن أثبت أن الحد الأوسط قد يعلم بلا قياس ينتقل إنتقاله أخرى فيؤكد على : أن العلم ببعض القضايا الكلية مترقف على العلم بمفرداتها المعينة . ولكنه يبدأ من نقطة " أن المقدمة الكبرى أعم ثم الصغرى أو مثلها ، ولا تكون

أخص منها ، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية وأعم من الصغرى أو مساوية لها ، كالحدود الثلاثة فإن الأكبر أعم من الأصغر أو مثله والأوسط مثل الأصغر أو أعم ومثل الأكبر أو أخص .

ولا ريب أن الحس يدرك المعينات أولاً ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة فإن الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، وهذا الإنسان ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ، ناطق ، وهذا كذا ، وهذا كذا ، فيقضى قضائاً عاماً أن كل حساس متحرك بالإرادة ناطق (١) .

معنى ذلك أن الحس ، وليس القياس يكون سيلنا إلى معرفة بعض الكليات ، على اعتبار أن الحس يدرك الجزئيات ، المعينات ، قبل إدراك الكليات أو العموميات المؤلفة من الجزئيات وكذلك يمكننا العلم ببعض الكليات دون اللجوء إلى الأقيسة المنطقية بل بطرق شتى حسب القضية ذاتها وحسب الشخص المدرك .

يقول ابن تيمية موضحاً هذا : " العلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط قياس ، أو بغير توسط قياس فإن كان لابد من توسط قياس ، والقياس لابد فيه من قضية عامة لزم أن لا يعلم العام إلا للعام وذلك يستلزم الدور أو التسلسل .

فلا بد أن ينتهى الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبدئية وهم يسلمون بذلك ، أما إذا أمكننا (علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكننا علم الأخرى ، فإن كون القضية بدئية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها ، بل يجب إستواء جميع

الناس فيه ، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها ، فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له .

وكذلك كونها معلومة بالعقل ، أو الخير المتواتر ، أو خير النبی الصادق ، أو الحس ، ليس هو أمراً لازماً لها ، بل كذب مسيلمة الكذاب مثلاً قد يعلم بقول النبی الصادق أنه كذاب ، وقد يعلم ذلك من بشاره وراه يكذب ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر ويعلم ذلك بالاستدلال ، فإنه إدعى النبوة وأتى بما يناقض النبوة فيعلم بالاستدلال ، وكذلك اهلال قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية ، وقد يعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواتره فتكون القضية عنده من المتواترات .

ويعلم ذلك من علم أن اليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال ، ومثل ذلك كثير فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس ، وهذا بالخبر ، وهذا بالنظر ، وهذه طرق العلم لنبی آدم .

وهكذا القضايا الكلية منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل ، وليس لذلك حد في نفس القضايا بل ذلك بحسب أصول نبی آدم ، من هنا يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس أنه لا يمكن لغيره أن يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفى كاذب . (١)

والبديهي والنظري عند ابن تيمية ليس أمراً مطلقاً ولكنه أمر نسبي إضافي يختلف بحسب حال علم الشخص به .

وإذا كان القياس الأرسطي من قضية عامة يجب التسليم ببدايتها للإنتقال إلى النتيجة المتضمنه في المقدمات ، نقول إذا كان الأمر كذلك فإن ما ذهب إليه

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٦٤

ابن تيمية يعد تقويضاً لمبادئ القياس .

الموقف التاسع :

كل قياس يمكن رده الى القياس الاقتراني :

يرى ابن تيمية ان قياس التمثيل و قياس الشمول متلازمان كما ان الثاني يرد الى الاول وهذا ما سنعرض له في الفصل الرابع عند حديثنا عن الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية للطرق الاستدلالية .

اما هنا فانه يرى ان اى قياس يمكن رده الى القياس الاقتراني خلافاً للمناطقه الذين رأوا ان رد قياس الشمول الى قياس التمثيل يتوجه في قياس الاقتراني دون الاستثنائي .

اما بيان ان كل قياس يمكن رده الى القياس الاقتراني ، فانه اذا قيل بصيغة الشرط " ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر " امكن ان يقال " كل مصلي فھر متطهر " و ان يقال " الصلاة مستلزمة للطهارة " و نحر ذلك من صور القياس الاقتراني ، و الحد الاوسط فيه ان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، و استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ، و هذا معنى قول ابن تيمية : " اذا وجد الملزوم وجد اللازم ، و اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، فان المقدم هو الملزوم و التالي هو اللازم ، وهكذا كل شرط و جزاء ، فالشرط ملزوم و الجزاء لازم " (١)

و يرى ابن تيمية انه اذا جعل القياس بصيغة الاقتراني فيقال : " هذا مصل ، و كل مصلي متطهر ، فهذا متطهر " او يقال : " هذا ليس بمتطهر ، و من لا يكون

متطهر ليس بمصلي ، فهذا ليس بمحصل " فالسالبة و المرجبة كلاهما كليتان ، و هذه القضية عرفت بالشرع ، و يمكن ان تعرف بقياس التمثيل فيقال : " هذا مصلي ، فهو متطهر كسائر المصلين " او : " هذا ليس بمتطهر ، فليس بمصلي كسائر من ليس بمتطهر " ثم يبين ان الجامع المشترك مستلزم للحكم كما في الاول (١)

و ما قاله ابن تيمية على الشرطى المتصل ينطبق على الشرطى المنفصل الذى هو " التقسيم و التزديد " فامكاننا رده الى القياس الاقترانى ، يقول ابن تيمية : اذا قيل : هذا اما ان يكون شفعاً او وترأ ، و نحر ذلك ، و نقول هذا فى الواقع و نفس الامر لا يخلو من كونه شفعاً او وترأ ، و لا يجتمع هذا و هذا معاً ، فان كان شفعاً لا يكون وترأ ، و ان كان وترأ لا يكون شفعاً .

و هذه القضية بديهية ، و تصور افرادها اوضح و ايسر من تصور كليتها ، فلا نحتاج فى تصورنا لأفرادها الى القياس الكلى المنطقى ، و لكن يكفى ان نعلم انه شفع لنعلم انه ليس بوتر بدون ان يوزن بامر كلى ، و لا بقياس على نظيره ، فلا يحتاج ان يقال : و كل شفع فليس بوتر ، او : كل وتر فليس بشفع (١) بل يكفى ان نحكم على ما شفع يثبت له انه ليس بوتر دون ان نصرح بالنفى ، او يقال هذا ليس بوتر ليثبت له انه شفع دون ان نصرح بالاثبات ، و هذا يعنى انه يكتفى فى التزديد بطرف واحد ليعلم الاخر .

تفنيد تفريقهم بين الاوليات و المشهورات

وقفة مع انواع القضايا :

فى بداية كلامه يتحدث ابن تيمية عن تصور المنطقة للقضايا المشهورة و ما تشتمل عليه و مرقفهم منها ثم ينتقد هذا التصور الذى عبر عنه ابن سينا بقوله : " اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين و من يجرى مجراهم اربعة : مسلمات ، و مظنرات و ما معها ، و مشبهات بغيرها ، و متخيالات .

و المسلمات اما معتقدات ، و اما مأخوذات . و المعتقدات اصناف ثلاثة : الواجب قبولها ، و المشهورات ، و الوهميات . و الواجب قبولها : اوليات ، و مشاهدات ، و مجربات و ما معها من الحدسيات و المتواترات ، و قضايا قياساتها معها . " (١)

الفرق بين الاوليات و المشهورات :

عرض ابن تيمية لرأى ابن سينا و الرازى فى الفرق بين الاوليات و المشهورات و ذلك قبل ان يقدم عليها ناقداً و هادماً ، و تلك هى طبيعة الراض و قوة الناقد .

يقرر ابن سينا ان القضايا التى يجب قبولها من حيث عموم الاعتراف بها ، و يأتى الوجوب و العموم من جهة العقل ذاته ، فلو عرضت هذه القضايا على انسان قد خلّى و عقله المجرد ، و وهمه و حسه ، و لم يستفد قبولاً لهذه القضايا من جهة التأدب ، و لا من جهة استقراء الجزئيات ، و لم يستدع اليها ما فى طبعه

(١) ابن سينا : الاشارات (القياس) ص ٢٣١ ،

الانسانى من الرحمة و الخجل و الانفة و غير ذلك ، فان هذا الانسان يحكم على القضايا بصحتها و يسلم بها . و يكون حكمه فيها او عليه بمحض عقله - الفطرى - بعيداً عن اى شى طبعى او خارجى اخر .

اما المشهورات فهى التى يستعين العقل فى الحكم عليها بالتأدب ، او استقرار الجزئيات ، او يستدع ما لديه من صفات نفسية كالخجل ، او خلقية كالرحمة و الانفة و الحمية ، و يسترجع كل ذلك او يستحضره ثم يحكم على القضية المعروضة ، و تسمى حينئذ بالمشهورات .

و باختصار شديد فان تلك القضايا تعود اما الى الراجبات او التأديبات الصلاحية التى وافقت عليها الشرائع الالهية ، و اما خلقيات و انفعاليات ، و اما استقرائيات (١)

تلك هى الملامح العامة للمشهورات و الاوليات كما صورها ابن سينا غير ان الرازى ذهب يوضح ما يراه فروقاً دقيقة بين المشهورات و الاوليات العقلية بقوله : و قالوا المشهورات تشبه الاوليات ، و وجه الفرق ظاهر ، فان الاولى هو الذى يكون حمله على موضوعه فى الوجودين حملاً اولاً ، لا ثانياً ، اى لا يكون حمله بتوسط ، بل هو بين بذاته بخلاف المحمول ثانياً فانما يتم حمله على غيره بتوسط شى اخر ، فلا يكون حمله عليه اولاً ، بل ثانياً لوجود الوسط .

و بعبارة اخرى فان الحمل الاولى انما يظهر اذا لم يكن للعقل فى ذلك الحكم موجب اخر الا مجرد حضور طرفى الموضوع و المحمول ، اما اذا كان هناك

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٦ ، ابن سينا : الاشارات (القياس) ص ٢٣١ ، الرازى : السابق

سبب اخر ، من الرقة او الانفة او الحمية او العادة ، او مراعاة النظام الكلى والمصلحة العامة ، فحينئذ لا يعرف ان الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفى الموضوع و المحمول بل تلك الامور المرعية .

فاذا اردت ان تمتحن ذلك فعليك ان تقدر نفسك كأنتك خلقت فى هذه الحال ، و لا تلتفت الى مقتضيات العادات و احكام سائر القوى من الرأفة و الرقة ، و مجرد عما تعودته و الفته من القضايا المصلحية ، ثم تعرض على نفسك طرفى الموضوع و المحمول ، فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية الاولى ، و الا كانت مشهورة ، و هو مثل قولنا (الكذب قبيح) فان السبب فى شهرته تعلق المصلحة العامة به ، و قولنا (الايلام قبيح) و السبب فيه الرقة ، و الدليل على ان ذلك ليس من الاوليات ، اننا اذا عرضنا على العقل قولنا : الشئ لا يخلو عن النفى و الاثبات و عرضنا عليه فى الوقت ذاته ان الكذب قبيح وجدنا العقل جازماً بالاول متوقفاً فى الثانى ، فعرفنا ان هذا ليس من المحمولات الاولى .

ثم ان المشهور قد يكون صادقاً و قد يكون كاذباً ، فالصادق قد يكون اولياً و قد لا يكون ، بل يحتاج فى اثباته الى البرهان ، فان كان اولياً لابد ان يكون مشهوراً و لا ينعكس ، فان السبب فى الشهرة اما كونه اولياً او تعلق النظام به ، او الانفعالات النفسية ، كما ذكرنا او الاستقرار العام . فان لكل مذهب اموراً مشهورة عندهم ربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم . (١)

فما تقدم - من كلام ابن سينا و الرازى - نستطيع ان نعين ان الفرق بين الاولى و ما

(١) ابن سينا : السابق ، و لباب الاشارات ص ٥٦ ، ٥٧ ، ابن تيمية : الرد ص ٣٩٨ ، ٣٩٩

ليس باولى متعلق بالوسط ، كما يقول ابن سينا ، بمعنى ان ما لا يفتقر الى الوسط هو الاولى ، و ان ما يفتقر اليه يكون غير اولى .

رأى ابن تيمية فى الاوليات و المشهورات :

يأتى ابن تيمية فيناقش قول القائلين بهذا الفرق من وجوه :

الوجه الاول :

يرى ان هذا الفرق مبنى على اصل فاسد و هو ان الصفات اللازمة للموصوف منها ما يلزم بنفسه ليس بينه و بين الموصوف وسط فى نفس الامر ، و منها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط فى نفس الامر يكون ذلك الوسط لازماً للموصوف و يكون هذا المحمول لازماً لذلك اللازم .

و يقسم ابن تيمية الصفات اللازمة للموصوف الى قسمين ، منها ما لزومه بين للانسان ، و اخر ما ليس بيناً بل يفتقر ملزومه الى دليل .

ثم يشرح هذا بقوله : و كونه بيناً للانسان و غير بين ليس هو صفة الشئ فى ذاته ، و انما هو اخبار عن علم الانسان به و تنبيه له ، فهو اخبار عن الوجود الذهني لا الخارجى ، فما كان بيناً للانسان معلوماً له موجوداً فى ذهنه لم يحتاج فيه الى دليل ، و ما لم يكن كذلك احتاج فيه الى دليل . و كون الشئ بيناً و غير بين نسبة و اضافة بين المعلوم و الانسان العالم ، و هذا ما يختلف فيه احوال الناس ، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو . فان قوة اسباب العلم و قوة الشعور و جودة الالذهان متفاوتة ، فلا يلزم اذا تبين لانسان ثبوت بعض الصفات او لزومها او اتصاف الموصوف بها ان يتبين ذلك لكل احد ، و لا يلزم اذا خفى على بعض

الناس ان يكون خفياً على كل احد . (١)

الوجه الثانى :

و يؤكد ابن تيمية على ان هذه التفرقة غير صحيحة من وجه اخر ، فيدلل على ان المشهورات من اليقينيات ، خلافاً للمناطق ، بل انها من اعظم اليقينيات المعلومة بالعقل و ذلك لأن التصديق مسبوق بالتصور ، و يمثل لذلك بقوله :

اذا قال الناس " العدل حسن و الظلم قبيح فهم يعنون بهذا ان العدل محبوب للفطرة يحصل لها برجوده للذة و فرح ، نافع لصاحبه و لغير صاحبه ... و اذا قالوا الظلم قبيح فيعنون به انه ضار لصاحبه و لغير صاحبه ، و انه بغيض يحصل به الالم و الغم و ما تتعذب به النفوس ، و معلوم ان هذه القضايا فى علم الناس هى لها بالفطرة و بالتجربة اعظم من اكثر قضايا الطب ، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء . اذن فلم كانت التجريبات يقينية ؟ و هذه اشهر منها و قد جربها الناس اكثر من تلك فلم لا تكون يقينية ؟ مع ان المجربين لها اكثر و اعلم و اصدق ، و جزئياتها فى العالم اكثر من جزئيات تلك ، و المخيرون بذلك عنها ايضا اكثر و اعلم و اصدق . (٢)

الوجه الثالث :

و الواقع انه يصعب فهم موقف الفلاسفة من المشهورات ، ففى الوقت الذى ينكرون فيه يقينيتها يشترن معاد الارواح و اللذة العقلية " و هى مبنية على

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٩٩ ، ٤٠٠

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٤٢٣ ، ٤٢٤

هذه القضايا التي سموها المشهورات ، فان لم تكن معلومة ، كان ما اثبتوه من ذلك ليس فيه شئ من العلم ... و اذا كانت اللذة اما ادراك كما قد يزعمونه ، او هي تابعة و لازمة للادراك الملائم كما يقوله غيرهم و هو الصحيح ، فمعلوم ان العلم و العدل و الصدق و الاحسان ملائم لبنى آدم فيكونوا ملتدين بذلك ، بل يكون التذاذهم بذلك اعظم من غيره ، و هذا معنى كون الفعل حسناً ، و معنى كونه قبيحاً ضد ذلك . (١)

و على ذلك يمكن القول -حسب ابن تيمية - اذا تصور معنى الحسن و القبح علم ان هذه المشهورات من اعظم اليقينيات .

الوجه الرابع :

و عمد ابن تيمية الى موقف الفلاسفة من الحكمة ليثبت تضاربهم حين فرقوا بين الاوليات و المشهورات ، فالحكمة عندهم نوعان : علم و عمل ، و هذه الحكمة العملية تتضمن : علم الاخلاق ، و سياسة المنزل ، و سياسة المدينة ، و قد بنى ذلك كله على هذه القضايا المشهورة ، بل و كل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل ، فالعدل مأمور به فى جميع الاعمال ، و الظلم منهى عنه نهياً مطلقاً .

الوجه الخامس :

و شاء ابن تيمية ان يبين تهافت رأى ابن سينا حول عدم يقينية هذه القضايا و اعتبارها من المشهورات التى لا يقين فيها ، و لا عمدة لها الا

الشهرة و اما الفعل المجرد فلا يقضى فيها بشئ (١).

غير ان ابن تيمية لا يسلم بهذا " لأنها دعوى مجردة ، و قول ابن سينا مثلاً : سلب مال الانسان قبيح ، هذا لفظ عام ، فقد يسلب ماله بعدل و قد يسلب بظلم ، فكلامه محمول على اذا ما علم الانسان انه سلب ماله ظلماً ، مثل ان يعلم ان الاثنين المشتركين فى المال من كل وجه استولى احدهما على الاخر فسلبه اكثر من نصف المال و نحو ذلك ، فان عقول العقلاء قاطبة و اوهامهم تقضى بقبح هذا (٢).

الوجه السادس :

ثم يعقد مقارنة فى هذا المضمار بين ما قاله ابن سينا فى الاشارات فى موضعين مختلفين ، حيث يبرز ان ابن سينا فى الثانى يرد على ابن سينا فى الاول ، فلما قال ابن سينا : "لو توهم الانسان بنفسه انه خلق دفعة -واحدة - تام العقل و لم يسمع ادباً و لم يطع انفعالاً نفسياً و لا خلقاً لم يقض فى امثاله بشئ " . رد ابن تيمية بان هذا : ممنوع بل -العكس هو الصحيح- اذا كان تام العقل علم ان العلم و العدل و الصدق ينفعه و تصلح به نفسه و تلتد ، و ان الكذب و الظلم يضره و يفسد نفسه و يؤلمها ، و لو قدر انه لا يُعَلِّم به احد غير علم العقل بانه اذا ظلم ابغضه الناس و عادوه ، و غير علمه بان الله يعاقبه . (٢)

فضلاً عن هذا فان ابن سينا قال بمثل هذا الكلام فى " غط البهجة و السعادة " :

(١) ابن تيمية : الرد ص ٤٢٨ ، و لباب الاشارات للرازى ص ٥٦

(٢) السابق : ص ٤٢٨ ، ٤٣١

انه قد يسبق الى الاوهام العامة ان اللذة القوية المستعلية هي الحسية ، و ان ما عداها لذات ضعيفة و كلها خيالات غير حقيقة ، وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له : اليس الذ ما يصفونه من هذا القليل ، هي المنكرحات و المطعومات و امور تجرى مجراها ؟ و انتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما - و لو في امر خسيس كالشطرنج و النرد - قد يعرض له منكوح و مطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الرومية ، و قد يعرض منكوح و مطعوم لطالب العفة و الرياضة ومع صحة جسمه فينفذ اليه منهما مراعاة للحشمة ، فيكون مراعاة الحشمة أثر و الذ لا محالة من المنكوح و المطعوم ، و اذا عرض للكرام من الناس الالتذاز بالانعام يصيرون موضعه ، آثروه على الالتذاز بمشتهى حيوانى متنافس فيه ، و آثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به .

و كذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماء الوجه ، و يستحقر هول الموت و مفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين ، و ربما اقتحم الواحد على عدد مُتَطَيِّاً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد و لو بعد الموت ، كأن تلك تصل اليه و هو ميت ، فقد بان لك ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ، و ليس ذلك فى العاقل فقد ، بل و فى العجم من الحيوانات ... فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة ، و ان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية ؟ (١)

فى هذه النقطة يبرز ابن تيمية قيمة كلام ابن سينا هذا الاخير ، و يبين كيف انه حجة عليه فى قوله : " ان استحسن الحسن و استقباح القبيح لا يدركه الانسان لا

بحسه و لا بعقله و لا بوهمه " فهو قد ذكر : ان الانسان - بل الحيوان - يلتذ بالحمد و الشاء ، و يلتذ بالغلبة ، و يلتذ بالانعام و الاحسان و الرحمة ، اعظم من التلاذه بالاكل و الشرب ، و معلوم ان لذة الاكل و الشرب مما يعلم بالحس الظاهر ، فهذه اللذة الباطنة تعلم بالحس الباطن و بالوهم ، فكيف يقول - ابن سينا - : ان الحس و الوهم و العقل لا يعلم به حسن الحسن و قبح القبيح ؟ و ما ذكره من التلاذ الانسان بالاثار و تركه الطعام الشهى مراعاة الحشمة و نحو ذلك انما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً و هذا جميلاً ، و يلتذ بفعل الجميل لذة باطنة يحس بها ، فكيف يقال ان الحسن و القبيح لا ينال بشئ من قوى النفس ، و انما يصدق به مجرد الشهرة فقط من غير موجب حسي و لا وهمي و لا عقلي ؟ (١)

من ذلك كله نكتشف كيف حاول ابن تيمية الدفاع عن المشهورات من القضايا ، فهو تارة يلزم المنطقة الحجة من كتاباتهم و تارة يبرز تناقضهم في موقفهم من هذه القضايا ، ثم ينتهي الى ان مبادئها امر ضرورى فى النفوس ، فهى مفطورة على حب ما يلائمها و بغض ما يضرها ، و المراد بالفعل الحسن ما يلائمها و بالقبيح ما يضرها ... و هذا امر فطرى ، فعلم ان الناس بفطرتهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم .

دليل ذلك - حسب رأى ابن تيمية - انه لو لم يكن اهله القضايا مبدأ فى قوى الانسان لم تشتهر فى جميع الامم ، فان المشهور فى جميع الامم لابد ان يكون له موجب فى الفطرة المشتركة بين جميع الامم ، و عليه نعلم ان الموجب لاعتقاد هذه القضايا امر اشتركت فيه جميع الامم ، و ذلك لا يكون الا من لوازم الانسانية

فان الامم لم تشرك كلها فى غير لوازم الانسانية . (١)

المشهورات اذن تنال يقينها من فطرتها بين الناس كافة لا من شهرتها كما ذهب المنطقة ، و اذا كان المنطقة يتبنون الموقف النظرى المجرد الذى لا يهمله الا تناول المجردات و لا يلزمه و لا يعنيه الجانب العملى ، فان ابن تيمية ينحى جانبها كل فكر لا طائل عملى تحته ، و كل ما لا يبنى عليه عمل ، و على ذلك يمكن القول اذا كان فكر ابن تيمية يعبر عن روح البحوث الاسلامية التجريبية فان الفكر المنطقى الارسطى يختلف عن هذه الروح تمام الاختلاف .

الخلاصة :

نخلص مما سبق الى ان هدف ابن تيمية هو تفويض القياس الارسطى والاسس التى يقوم عليها ، فالقياس يقوم على التسليم بالمقدمات لإعتبارها بديهية ، ثم تكون النتيجة -و المعروفة سلفاً-تحصيل حاصل .

اتضح لنا عدم تسليم ابن تيمية ببديهية المقدمات فالبديهى و النظرى من الامور النسبية الاضافية بمعنى ان كون القضية بديهية او نظرية ليس وضعاً لازماً يتساوى جميع الناس فى ادراكه .

و اثبت انه بالامكان الوصول الى التصديق دون المقدمة الكبرى و دون التوسط ، كما ابطل شرط المقدمتين للقياس ، فالعلم بالقضية العامة اما ان يكون بتوسط قياس ، او بغير توسط قياس ، فان كان لابد من توسط قياس ، و القياس لابد فيه من قضية عامة ، لزم ان لا يعلم العام الا بالعام ، و هذا تسلسل و التسلسل باطل .

هذا هو طريق المنطق فى تحصيل المعارف ، وقد تكون تلك الطرق فاسدة ، و قد تكون صحيحة ، و لكن للقياس طرق اخرى ، فلا ينبغى ان يقال انه لا طريق لمعرفة الحق الا هذه الطرق (١) اى طرق المنطق .

و على هذا الاساس نفسه هاجم "جون امتيوارت مل " القياس المنطقى ، فذهب الى ان الاستدلال الواقعى يتم دائما من جزئيات الى جزئيات ... من امثلة ملحوظة -مشاهدة- الى اخرى غير ملحوظة ، و يقول : "اننا نستدل مباشرة فى اغلب

الاحوال من جزئيات الى جزئيات دون مرور بالاحكام العامة ، و على الدوام نقوم بالاستدلال من النفسنا الى الاخرين ، او من شخص الى اخر دون ان نجهد النفسنا بهناء ملاحظتنا على صورة عبارات حكمية عامة عن الطبيعة الانسانية او عن الطبيعة الخارجية . (١)

يقول الدكتور الديدي : و ادى موقف "مل" من ثم الى الغاء القياس ، اذ يمكن في نظره البرهان بغير قياس .

و مع هذا كله يعترف ابن تيمية بان القياس الارسطي قد يستخدمه من يناسب عادته ، فالقياس المنطقي رياضة عقلية لا فائدة عملية له ، كما ان شريعة الاسلام و معرفتها ليست موقوفة على شئ يتعلم من غير المسلمين اصلاً و ان كان طريقاً صحيحاً . (٢)

بعد ذلك حاول ابن تيمية الكشف عن القياس الصحيح ، القياس المباشر الموصل الى العلم او المعرفة المطلوبة دون عناء و تطويل ، فيقول : "و الفطرة تصور القياس الصحيح ، و الناس بفطرتهم يتكلمون - يستدلون - بالانواع الثلاثة :

التداخل ، و التلازم ، و التقسيم ، كما يتكلمون بالحساب و نحوه ، و المناطق قد يسلمون بذلك ، و لكنهم يصرون على ضرورة المقدمتين ، غير ان بعض الناس يحذفون احدى المقدمتين - فيما يرى المناطق - لظهورها اختصاراً ، و يسمون هذا قياس الضمير ، اى القياس المضمّر .

(١) مل : المنطق ص ١٤٠ عن د. عبد الفتاح الديدي : النفسانية المنطقية ص ١٥٢ مصدر سابق .

(٢) ابن تيمية : السابق ص ٢٥٥ ، ٢٥٨

و يعنى ابن تيمية بالقياس الصحيح : الميزان المنزل من الله تعالى ، و هو الرصف الجامع المشترك الذى يسمى الحد الاوسط ، و الميزان هو الرصف الجامع المشترك الذى به تقاس الفروع على اصولها فى الشرعيات و العقليات (١) .

و بيان ذلك : اننا اذا علمنا ان الله حرم خمر العنب لما ذكره من انها تصد عن ذكر الله و عن الصلاة ... ثم رأينا نبيل الحبوب من الحنطة و الشعير ... يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة هو الميزان الذى انزله الله .

و اشارة ابن تيمية -السابقة- الى منطق الفطرة -فى مقابل المنطق الصناعى- نجد لها صدى عند ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) ، و هو العقلية الرياضية التى عاجلت المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية ، اى بتجريدها من المبادئ الفلسفية التى كانت لاصقة بها عند ارسطو .

نقول ان ديكارت رأى ان القياس الارسطى لا خير يرجى فيه (٢) ، فالمنهج يبين القواعد العملية التى يجب اتباعها لإقامة العلم و لا يحلل افعال العقل و لا يدل على صدقها و موطن الخطأ فيها كما يبين المنطق فان هذا التحليل عديم الفائدة ، و ان المنطق الطبيعية يغنى عن المنطق الصناعى (٢) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٢ . و قد عرضنا لمفهوم الميزان عند ابن تيمية فيما سبق .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦٣، ٦٤

الفصل الرابع

ملاحم المنهج التجريبي عند ابن تيمية

﴿الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية للطرق الإستدلالية المنطقية﴾

- تمهيد : تعريف المنهج التجريبي أو الإستقرائي.
- البحث الأول : بين قياس الشمول وقياس التمثيل.
- البحث الثاني : اليقنيات بين المنطقيين وابن تيمية.
- البحث الثالث: طريقة ابن تيمية في الاستدلال وأثر الاستدلال القرآني.

تمهيد:

١- تجدر الإشارة أولاً إلى أن المنهج التجريبي كثيراً ما يطلق على المنهج الاستقرائي

Inductive Method

ولهذا فليس ثمة اختلاف هذا المنهج عن ذاك، بما جعل بعض المناطق يفضل إطلاق الصفة الاستقرائية على المنهج التجريبي للعلماء، على اعتبار أن الخبرة الحسية هي المنطلق الأول في البحث، لأن فهم الظواهر يفرض على العالم أن يقترب من الواقع ويقوم بملاحظة الظاهرة بدقة، ويقف على تفصيلاتها، ويكشف جوانب التشابه والاختلاف (١).

٢- ولما كان ابن تيمية لم يغفل مادة العرفة، وأقرب من الخبرة الحسية، وابتعد كثيراً عن المنطق في المفهوم اليوناني، فهل كان ابن تيمية يطبق منهجاً استقرائياً- تجريبياً-؟ وهل قياس ظاهرة مجهولة على أخرى معلومة يعد من هذا القبيل؟ وهل يصح أن نحكم على ما لم نلاحظه أو تشاهده بمقتضى ملاحظناه وشاهدناه؟ وما الذي يرر هذا؟ بمعنى آخر ما الضامن أن ما جئنا به هو العلة الجامعة أو دليل العلة؟

٣- سيجيب هذا الفصل عن هذه التساؤلات. وسنبداً بعرض موقف ابن تيمية من قياس الشمول وقياس التمثيل، ودور كل منهما في تحصيل المعارف. ثم نتناول الحسيات والوجدانيات والمجربات والمتواترات عند المناطق وابن تيمية، وأخيراً نلقى الضوء على طريقة ابن تيمية في الاستدلال في ضوء منهج الاستدلال القرآني، مع

(١) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، ص ١٥٤، دار النهضة العربية، بيروت

الإشارة إلى مفهوم الاستقراء عنده بحيث يتضح لنا بعد ذلك موقف ابن تيمية من قضية الاستدلال ككل سواء في الجانب الهدمي المتمثل في نقده لمنطق أرسطر، أو الجانب البنائي الذي يبرز من خلال عرضنا لما ذكرنا.

المبحث الأول

﴿بين قياس الشمول وقياس التمثيل﴾

- حقيقة قياس الشمول.
- حقيقة قياس التمثيل ودفاع ابن تيمية عنه.
- اليقين المستفاد من القياسين.
- تعقيب.

ذهب ابن تيمية إلى أن القياس في اللغة هو: تقدير الشيء بغيره، أى هو تقدير الشيء المعين بنظيره المعين وتقديره بالأمر الكلى المتناول له ولأمثاله، فإن الكلى هو مثال في الدهن لجزئياته ولهذا كان مطابقاً موافقاً له (١).

حقيقة قياس الشمول:

يعرف ابن تيمية قياس الشمول بأنه: انتقال الدهن من المعين إلى المعين العام، المشترك الكلى المتناول المشترك الكلى، بأن ينتقل من ذلك الكلى اللازم إلى الملزوم الأول، وهو المعين (١).

معنى هذا أن قياس الشمول هو من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، أو انتقال من جزئى إلى كلى، ثم من ذلك الكلى إلى الجزئى الأول، فيحكم عليه بذلك الكلى.

ولا بد من العلم بأن الانتقال الأول يعنى إلحاق الفرع بأصله أو الجزئى بالكلى الشامل له وبغيره إلحاقاً يقصد به معنى حكمى بأن تكون غاية الملحق إثبات أن هذا الجزء تابع لذاك الكلى وأنه أحد أفرادها، وهذا الكلى إما أن يكون حكمه معروفاً أو يبين، ثم ينتقل بعد ذلك المستدل لإثبات هذا الحكم الكلى للجزء السوق والمقصود.

وهذا كالسكر الذى هو أعم من النبيذ المتنازع فيه، وأخص من التحريم، وقد يكون الدليل مساوياً في العموم والخصوص للحكم ولخلة (٢).

(١) الرد ص ١١٩

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٢٠

حقيقة قياس التمثيل:

أما قياس التمثيل: فهو انتقال الدهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في معنى واحد كل مشترك. لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلى. ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب إذا لم يكن بينا بنفسه (١).

وعرفه الفزالي بقوله: "أن يوجد حكم في جزئى معين واحد فينقل إلى

جزئى آخر يشابهه بوجه ما" (٢)

قياس التمثيل إذن: انتقال من جزئى إلى جزئى ولكن بشرط وجود علاقة عليه، شبهة بينهما وهو ما يسميه ابن تيمية المعنى المشترك الكلى اللازم. وبمعنى آخر: هو إلحاق أحد الشيئين بالآخر، وذلك بأن يقيس المستدل الأمر الذى يدعيه على أمر معروف عند من يخاطبه أو على أمر يدهى لا تنكره العقول ويبين الجهة الجامعة بينهما.

كأن نقول:

١- النبيذ كالخمر فى الإسكار	مقدمة أولى
والخمر حرام	مقدمة ثانية
النبيذ حرام	نتيجة

وهذا معنى إلحاق فرع بأصل فى الحكم لعللة جامع بينهما أو إلحاق النبيذ بالخمر فى الحكم بالتحريم بجامع الإسكار فى كل منهما.

٢- الطيور ترتفع فى الجو بأجنحتها، فلما استطاع الإنسان أن يصنع أجنحة مثل

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٢٠

(٢) الفزالي: معاد العلم فى فن المنطق. تقديم وتعليق د. على بو محلق، ص ١٣٨-١٣٩،

مكتبة الهلال بيروت ١٩٩٣م

أجنحة الطيور واستطاع أن يتحكم بحركتها وتوجيهها لاستطاع أن يطير في الجو
مثلاً تفعل الطيور، بمقتضى مشابهة المصروع للشئ الطبيعي.

ومثالة في القرآن الكريم : " ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها
الماء اهتزت وربت إن الذي أحيها لحى الموتى، إنه على كل شئ قدير " (١) فدل
سبحانه عبادته بما "أرهم من الإحياء الذي تحقّره وشاهدوه على الإحياء الذي
استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء ، وأعبار الشئ بنظيره والعلة الموجهة هي
عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته" (٢)

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: " فسيقولون من يعيدنا؟ قل الذي فطركم
أول مرة" (٣) أى أن الذي فطركم أول مرة يعيدكم.

ومن اليسير ملاحظة أن الآية أبانت مجهرلاً اعتماداً على معلوم ، فالخلق
الأول بمقتضى الواقع والوجود، ولا ينكره عاقل، والخلق الثانى غائب، فأبانت أن
الغائب يقع كما وقع المشاهد ، ومن قدر على البدء قدر على الأعادة.
وعلى ذلك يمكننا ملاحظة أربعة أركان يتألف منها قياس التمثيل:

- * الركن الأول: الأصل، وهو الممثل به، أو المشبه به أو المقيس عليه.
- * الركن الثانى: الفرع وهو الممثل أو المشبه أو المقيس.
- * الركن الثالث: العلة الجامعة التى هى سبب إجراء التمثيل وتكون ظاهرة فى
الأصل الممثل به، أو خفية إلى حد معين بشرط أن يكون غير مستغرق.

(١) فصلت: ٣٩

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين ، ح ١، ص ١٣٩ ، دار الجيل بيروت ١٩٧٣

(٣) الأسراء: ٥١

* الركن الرابع: الظاهرة أو الحكم الذى فى الأصل، ويحكم على الفرع، بجماع اشتراك الأصل، والفرع فى سبب الظاهرة أو فى علة الحكم.

فإذا قلنا النيء كالخمر فى الأسكار فهو حرام. كان الخمر هو الأصل، والنيء هو الفرع والأسكار علة، والحرمة حكماً.

وعلى ذلك يمكننا القول بأن قياس التمثيل عند ابن تيمية هو الاستقراء (١)، وليس قياساً بالمعنى المفهوم عند المناطقة وإنما كان إستقراء لأنه يلزم فيه تتبع جزئيات الكلى ولإثبات أن هذا المشبه جزء من ذاك الكلى وأنه أحد أفرادها، مع ملاحظة وجه الاشتراك بينهما، وتلك هى عملية الاستقراء.

ويسوق ابن تيمية أمثلة على الاستدلال بالجزئى على الجزئى وبالكلى على الكلى، فيقول : الاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس، هو استدلال بجزئى على جزئى، لأنه استدلال بطلوع معين على نهار معين. أما إذا كان الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع فهو استدلال بكلى على كلى (٢).

وعلى هذا النحو يتبين لنا اهتمام ابن تيمية بقياس التمثيل، ولكن لايعنى هذا إهماله أو تجاهله لقياس الشمول، حقيقة هو لم يناقشه بنفس الدرجة التى نجدها فى نظرتة للأول، فقد وجه شطراً كبيراً من جهده للإعلاء من شأنه لقيامه على الواقع المشاهد المحسوس.

وأخيراً فقد أشار إلى تنازع العلماء فى مسمى القياس ومحور التنازع يدور حول نقط القياس وأنه على أى من الأقيسة يكون أكثر أنطباقاً؟ أو فى أى منها

(١) سنلقى الضوء على مفهوم الاستقراء عند ابن تيمية بعد قليل

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٦٣

يكون حقيقياً، وفي أيها يكون مجازياً؟

ذهبت طائفة أخرى القول بعكس ذلك، أي أن مسمى القياس حقيقة في الشمول، مجاز في التمثيل، من هؤلاء ابن حزم الأندلسي.

يقول ابن تيمية : إن جمهور العلماء ذهب إلى القول بأن مسمى القياس حقيقة فيهما والقياس العقلي يتناولهما جميعاً، وبمعنى آخر: إن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر، وإنما تختلف صورة الاستدلال، وهذا هو الصواب (١).

دفاع ابن تيمية عن قياس التمثيل:

ربما يكون ابن تيمية قد أطل في قياس التمثيل لكي يصنع أساساً للرد على قول المناطقة وبعض المتكلمين، أن ذلك القياس إنما يفيد الظن بينما يفيد قياس الشمول اليقين. ويرد ابن تيمية من عدة وجوه:

* الوجه الأول: إرتباط اليقين بمادة القياس:

يرى ابن تيمية أن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء وإنما يختلف اليقين والظن بحسب مرادهما، فالمادة الواحدة والمعينة إذا كانت يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية في قياس الشمول، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر ثم كشف عن خطأ المناطقة، ومرد ذلك يرجع إلى أنهم لم يميزوا بين مادة قياس التمثيل وصورته، وعليه ظنوا أن ضعفه من جهة المادة، وجعلوا الصورة في قياس الشمول هي المنتجة لليقين.

يقول ابن تيمية : "إن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وأن

(١) التمثيل عند علماء أصول الفقه، القياس، ويسمى عند المتكلمين: الاستدلال بالشاهد

على الغائب أو رد الغائب إلى الشاهد.

ثم أنظر: ابن تيمية: الرد ص ١١٩

ماحصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالأخر مثله إذا كانت المادة واحدة. والأعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقينية، سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهي واحدة؛ سواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً وخذ هذا في أظهر الأمثلة إذا قلت: هذا إنسان، وكل إنسان مخلوق، أو حيوان أو حساس أو متحرك بالارادة أو لاطق أو غيرها من وإن شئت قلت: هو إنسان، فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك، كغيره من الناس لأشراكهما في الأنسانية المستلزمة لهذه الصفات وإن شئت قلت: هذا إنسان، والأنسانية مستلزمة لهذه الأحكام، فهي لازمة له. وإن شئت قلت: إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان - وتلك صورة القياس الشرطى المتصل - وإن شئت قلت: إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف - وذلك صورة القياس الشرطى المنفصل - والثانى باطل، فتعين الأول لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها" (١).

فأختلفت صور القياس من اتزانى إلى هلى والنتيجة واحدة لثبوتها فى المادة التى هى مخلوقه، وحساس ومتحرك إلى آخره، فكل أجزاء المادة صادقة بالحس والمشاهدة، ومن ثم صدق الاستدلال من تلك الجهة، لامن حيث صورته المتنوعة التى أشرنا إليها.

ويقرب ابن تيمية جداً من الأسمين الذين يرون الاعتداد بالأجزاء المسماه والمرجودة فعلاً.

* الوجه الثانى : الرد على التشكيك فى العلة:

قبل بيان رأى ابن تيمية أورد ما قام به بعض نظار المسلمين من تشكيك

فى طريقى إثبات العلة، وهما "الطرد والعكس" و"السبر والتقسيم" وذلك ليشككوا بالتالى فى يقينية قياس التمثيل.

قالوا: أولاً: إن الطرد والعكس لا "منى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدمًا (١)، ولا بد فى ذلك من الاستقراء. ولا سبيل إلى دعواه فى الفر، إذ هو غير المطلوب فيكون الاستقراء ناقصاً، لاسيما ويجوز أن تكون علة الحكم فى أصل ما مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها. ويكون وجودها فى الأوصاف متحققاً فيها. فإذا وجد المشترك فى الأصل ثبت الحكم لكمال علته، وعند انتفائه فينتفى لنقصان العلة وليس لذلك فى غيره فلا يلزم من وجود المشترك فى الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقى الأوصاف أو بعضها.

وثانياً: فإن السبر والتقسيم يرجع حاصله إلى دعوى حصر أوصاف الأصل فى جملة معينة وإبطال كل ما عدا المستبقى. وهو أيضاً غير يبنى لجواز أن يكون الحكم التسلسل. وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغيرها أن أى لغير ما قبل - وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه، وليس الأمر كذلك فى العاديات، فإننا لانشك - مع سلامة البصر وإرتفاع الموانع - فى عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب بين أيدينا ونحن لا نشاهده. وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللاً بالمجموع، أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع.

ثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل، لجواز أن يكون فى تلك معللاً بعلة أخرى، ولا أمتناع فيه، وإن كان لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا

(١) بمعنى إذا وجدت العلة وجد المعلول، وثبت الحكم المبني عليهما. مثال: إذا وجد الخمر وجد الأسكار فثبت الحرمة وإذا إنتفى العلة إنتفى المعلول، فإنتقض الحكم.

لعمومه، وإن بين أن ذلك الوصف يلزمه لعموم ذاته فمع بعده يستغنى عن التمثيل (١) وانطلاقاً من تلك النقول حاول المنطقة التشكيك كما رأينا في يقينية قياس التمثيل.

ولكى تسلم لابن تيمية نظرية في قياس التمثيل، وهو القياس المحبب بينا عنده، دافع عنه، وعن علة دافعاً قوياً، وجاء ذلك في صورة ردود على ما أثاره الخصوم، ونضع ذلك في نقاط:

١- إن "ماذكروه من أن قياس التمثيل إنما يثبت بالدوران أو التقسيم، وكلاهما يفيد الظن، قول باطل ويلزمهم مثل ذلك في قياس الشمول. وذلك لأنهم يسلمون بأنه يفيد اليقين إذا كان حاصراً، وإذا كان كذلك، فإنه يمكن حصر المشترك في أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلا بواحد، وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك حداً أوسطاً، فلا يفيد اليقين، ولو استعمل فيه قياس الشمول (٢)

بمعنى آخر: قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة: الأصغر، والأوسط، والأكبر. والحد الأوسط في قياس الشمول هو ما يسمى بالعلة في قياس التمثيل، والعلة هذه تسمى: منطاً، وجامعاً، ومشاركاً، ووصفاً، ومقتضياً. وكما أننا بحاجة إلى إثبات العلاقة العلية أو السببية بين المعينين في قياس التمثيل، فإننا أيضاً بحاجة إلى إثبات المقدمة الكبرى في قياس الشمول، حتى يتم البرهان. التمثيل والأصل في يقينه، وهي كذلك الرابط بين الصغرى والكبرى في قياس الشمول، فلا فرق.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٩-٢١٠

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٣٥

٢- أما قولهم يجوز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل لذات الأصل، وإلا لزم التسلسل. فيقول: "لا يلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج. أما إذا كان تارة يثبت لخارج وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل، وحينئذ فلا يمتنع أن تعلم أن الحكم في هذا الأصل المعين لم يثبت لما يختص به، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره" (١)

٣- أما فيما يخص قولهم: أن الحكم إن ثبت لخارج عن ذاته "فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه بخلاف الحسيات" فيرى ابن تيمية أنه إما أن يكون التقييم في العقليات قد يفيد اليقين، وإما أن لا يفيد به. فإن كان الأول بطل جعلهم الشرطي المنفصل من صور القياس البرهاني. وإن كان الثاني بطل قولهم هذا (٢). ومعلوم أن هذا أحق بالبطلان من ذاك. فإن القائل إذا قال: الموجود إما أن يكون واجباً - وإما أن يكون ممكناً. وإما أن قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بغيره، وإما أن يكون مخلوقاً، وإما أن يكون خالقاً، ونحو ذلك التقسيم الحاصر لجنس الوجود. كان هذا حصراً لكل عقل، بل الوجود أعم الكليات، وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى وهم يسلمون هذا كله، فكيف يقولون إن السبر والتقسيم لا يفيد اليقين؟ (٣)

٤- أما ما ذهبوا إليه من أن الحكم إذا انحصر، فمن الجائز أن يكون معللاً بالجموع. أو بالبعض الذي لا تحقق له الفروع، فيقول رداً عليهم: "هذا ممكن في بعض الصور، كالمسائل الظنية في الفقه أو غيره. إذا قبل خيار الأمة تحت العبد-

(١) ابن تيمية: السابق ص ٢٣٥-٢٣٦

(٢) وهو: من الجائز أن يكون لغير ما أبدى أخ.

(٣) ابن تيمية الرد ص ٢٣٧-٢٣٨

كقصة بريرة (١) - إما أن يكون ثبت لكونها كانت تحت ناقص، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها، ويمكن أن يكون لمجموع الأمرين.

لكن تعليله بما يخص الأصل سواء كان هو المجموع أو بعضاً منه يمكن العلم بنفيه، كما يمكن العلم بغيره من المنفيات. كما إذا قيل: الإنسان إنما كان حساساً متحركاً بالارادة لحيوانيته لا لأنسانيته، والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس ومائير الحيوان، فيكون حساساً متحركاً بالارادة، فلا يمكن أن يدعى في مثل هذا أن المختص بالإنسان هو علة كونه حساساً متحركاً بالارادة، بل العلة ليست الا المشترك بينه وبين الحيوان"

٥- وأما قولهم بثبت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل، وما لا يوجب استقلاله بالتعليل، لجواز أن يكون الحكم في تلك معللاً بعلة أخرى. يقول ابن قتيبة: "هذا غلط، وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك في صورة تمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في الأصل مؤثرة في الحكم مع تخلف غيره من الأوصاف فإنها مختصة بالأصل، فلم كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم في الأصل. وحينئذ فعدمها لا يؤثر والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة، فهذا لا بد من نفيه، إما بدليل قاطع. أو ظاهر أو بأن الأصل عدمه، ويكون القياس حينئذ يقينياً أو ظنياً. والكلام فيما إذا حصرت أقسام العلة، ونفى التعليل عن كل منها الا واحداً، والنفي قد

(١) وبريرة أمة كاتبها أهلها على تسع أواق في تسع سنين تصير بعدها حرة، وكان لاحرفة لها، فاستعانت بأمر المؤمنين عائشة في دفع أقساط المكاتب (أنظر: القرطبي ح ١٢ ص ٢٤٦. دار التراث العربي)

يكون النفي التعليل بها من الأصل، وقد يكون لنفي التعليل مطلقاً. فالأول يحتاج معه إلى الثاني في تلك الصورة، وأما الثاني فهو يتناول النفي في تلك الصورة وغيرها (١).

٦- وفيما يخص قولهم: إن يُبين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فمع بعده يستغنى عن التمثيل. يرى ابن تيمية أنه لا بعد في ذلك "بل كل ما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر، فإنه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع، ويلزم الحكم (٢)".

يبقى بعد ذلك ما إنتهوا إليه وهو أنه يستغنى عن التمثيل، ويقول: نعم ولكن التمثيل في مثل هذا يذكر للايضاح، ولتصور للفرع نظير، لأن الكلى إنما وجوده كلى في الدهن لا في الخارج. فإذا عرف تحقيقه في الخارج كان أيسر لوجود نظيره. لأن المثال قد يكون مُيسراً لإثبات التعليل، بل قد لا يمكن بدونه، وسائر ما ثبتت به العلة من الدوران والمناسبة وغير ذلك إذا أخذ معه السير والتقسيم أمكن كون القياس قطعياً، وأيضاً فقد يكون قياس التمثيل يقينياً في كذا فإن الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بائداً الجامع يكون بالغاء الفارق، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا، لا يفترقان في مثل هذا الحكم، ومساوئ المساوئ مساوئ، والعلم بالمساواة والمماثلة لما قد يعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع. فإذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله، لاسيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات، مثل القول بأن شيئاً من السواد عرض مفتقر إلى الحل، فيقال: سائر

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٣، ٢٤٤

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٤-٢٤٥

أفراد السواد كذلك، بل ويقال: وسائر الألوان كذلك. وكذلك إن قيل: إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شيء، قيل: وسائر الحركات كذلك (١).

وتبعاً لذلك يبين لنا المقصود بالمناط أو العلة وما دورها في قياس التمثيل، فيقول: "النبيذ مسكر، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب، بجامع ما يشتركان فيه من الاسكار، فإن الاسكار هو مناط التحريم في الأصل وهو موجود في الفرع" (٢).

يريد ابن تيمية أن يقول: ما تقرر به أن "كل مسكر حرام" نقرر به أن، "السكر مناط التحريم" بطريق الأولى، بل التقرير في قياس التمثيل أسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم، فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض الجزئيات (٢). وفي موضع آخر يجيب على التساؤل: هل ما ثبته من حكم لأحد المعينين، الجزئين في قياس التمثيل يكون ثابتاً بالضرورة للجزء الآخر؟ فيقول: أن الواجب أن تعلم أن المشترك بينهما - أي بين الجزئين - مستلزم الحكم (٣). أي لا يكفي في قياس التمثيل ثبوت حكم لبعض الجزئيات لثبوته للجزء الآخر، لا يكفي ثبوت علة الاسكار في النبيذ لتكون ثابتة في خمر العنب، بل لابد من العلم أن اللازم المشترك بين النبيذ وخمر العنب مستلزم الحكم، واللازم والمشارك هنا، أي المناط أو العلة هو الاسكار، فإذا قام دليل على اشتراكهما فيه دل على أنه مستلزم الحكم. يقول ابن تيمية مقررًا التلازم بينهما: قد يمنع المعارض "الوصف في

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٤-٢٤٥

(٢) ابن تيمية: المصدر السابق ص ١١٦، ١١٧ والفتاوى ج ٩ ص ١١٥، ١١٦ الرياض ١٣٩٨ هـ.

(٣) الرد ص ١١٧

الأصل، وقد يمنع الحكم في الأصل، وقد يمنع الوصف في الفرع، وقد يمنع كون الوصف علة في الحكم، ويقول: لا أسلم أن مذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة. فلابد من دليل يدل على ذلك، إما من نص، أو إجماع أو سبر وتقسيم (١)، أو المناسبة، أو الدوران عند من يستدل بذلك. فما دل على أن الوصف المشترك مستلزم الحكم - إما علة وإما دليل العلة - هو الذي يدل على أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر، وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى، فإن أثبتت العلة كان برهان علة، وإن أثبتت دليلها كان برهان دلالة، وإن لم يعد العلم بل الظن، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية. وهذا أمر بين، ولقد صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه القياس الشمولي كما يستعمل في العقلية القياس التمثيلي، وحقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر. (٢)

اليقين المستفاد من القياسين عنده:

١ - إدعى المناطق أن قياس التمثيل يقوم على الظن لا اليقين، ولذلك فإنهم يستضعفونه، وعلى هذا فإنه يؤدي إلى عدم يقينه قياس الشمول، أو المنطق البرهاني، لأنهم يشترطون له قضية كلية، والعلم بكون الكلية لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل أفرادها في القدر المشترك، وهذا لا يحصل إلا بقياس التمثيل (٣).
أى أن الشمولي البرهاني يستند على التمثيل، ومعنى هذا أن قياس التمثيل أصل للشمولي ولا ينتج الشمولي إلا بالاستناد على التمثيل، فكأنه لا يرد الشمولي بل

(١) سنتكلم بالتفصيل عن هذه الأدلة عند حديثنا عن المجربات والمتواترات

(٢) ابن تيمية: السابق ص ١١٧

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٨، ٢٩٩

يجريه إذا قام على التمثيل.

٢- وتبعاً لنظرته السابقة فإنه لا يخطئ الفقهاء في استعمالهم لقياس الشمول، بل يقبل ذلك لكونه مستنداً على التمثيل، ومن تلك الناحية تصير حقيقة أحدهما حقيقة الآخر. وإذا استعمل الشمولى في الفقه فقد استعمل التمثيل في العقليات. يقول ابن تيمية: "فأقيسه التمثيل تفيد العقيدة بلا ريب أعظم من أقيسة الشمول" (١)

بيد أن ابن تيمية يوقف الانتفاع بأى من القياسين: البرهانى الشمولى، والتمثيل على تلقى بعض مقدماتهما عن المعصوم صلى الله عليه وسلم، لاسيما إذا استعملت في الإلهيات بطريق الأولى كما جاء في القرآن. ٣- ويصل ابن تيمية إلى نقطة هامة جداً وهى المتعلقة برأيه في استخدام القياسين في العلوم الأخرى. فيرى أن استخدامهما في الطبيعيات قد يفيد فائدة عادية، ولا يؤدي إلى منفعة علمية برهانية.

ولعله يدفع علماء المسلمين إلى منهج جديد للبحث في العلوم الطبيعية يختلف عن طريقة القياس التى ورثوها عن أرسطر، ولا أظن إلا أنه يقصد الاستقراء فيكون أسبق من الغربيين فى نقض طريقة القياس لتحصيل العلوم الطبيعية، وفى الدعوة إلى منهج استقرائى جديد.

أما فى الرياضيات المجردة عن المادة، كالحساب والهندسة فتحصيل العلم بهما لا شك فيه.

ولكنه يرى مع ذلك أن المعلوم من الرياضيات بالأقيسة البرهانية لا تتركز به

(١) ابن تيمية: نقص المنطق ص ٢٠٦ مكتبة السنه المحمدية بمصر (بدون تاريخ)

النفوس، ولا يعلم الأمور الموجودة إلا كما يعلم بقياس التمثيل (١). أى أن الرياضيات كما تحصل بالبرهان تحصل بالتمثيل.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٩

تعقيب:

بعد ذلك يمكننا القول بأن ابن تيمية كان يعتقد أن قياس التمثيل أو الشبه أكثر ارتباطاً بالواقع وبالمادة المدروسة، خلافاً للقياس الأرسطي الذي لا يؤثر في العلم، برأى ابن تيمية.

تمسك ابن تيمية بالاستدلال القائم على آلية الرد: رد جزء الى جزء، أو جزء الى أصل، أو إثبات حكم معلوم لآخر غير معلوم لمشاركته له في علة حكمه. تمسك ابن تيمية بهذا الشكل من الاستدلال على أنه هو الاستدلال اليقيني، والمنطق اليانتي الحقيقي، معتقداً أن قياس التمثيل - والشمول - هو البديل لقياس أرسطو.

هذه العملية الاستدلالية والتي أطلق عليها قياس التمثيل أو قياس الشبه، لم تسلم من النقد والانكار، بل والرفض الكلي أحياناً أخرى.

ذهب ابن حزم تأسيساً على رفضه القياس الفقهي واعتباره "دعوى بلا برهان" ذهب إلى الطعن في قياس التمثيل. يقول ابن حزم: "فمن ذلك شيء سماه الأوائل 'الاستقراء' وسماه أهل ملتنا 'القياس'... إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات، يجمعها نوع واحد وجنس واحد، ويحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع. أو في كل نوع تحت الجنس، أو في كل واحد من المحكوم فيهم. إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضى العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه واقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد، بل قد يترهم

وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة". (١)

إشارة ابن حزم السابقة إلى قياس التمثيل والذي سماه استقراء، إلا أنه يشير سؤالاً هاماً - أجاب عنه ابن تيمية من قبل (٢) - فحواه: ما الذي يضمن لنا أن أية ظاهرة من الظواهر التي سوف نعمم عليها الحكم الذي توصلنا إليه من ملاحظة عينة جزئية، لا تشد عن ذلك الحكم؟

ونلاحظ هنا أن الذين أبطلوا القياس عامة وقياس الغائب على الشاهد خاصة كما بن حزم، خافوا الخلط بين الخالق والمخلوق، لأن ما يصدق على المخلوقات لا يصدق على الخالق، ولا استحالة الجمع بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة لعدم استوائهما.

لذلك انطلق ابن حزم يحذر من هذا القياس فيقول: "ينبغي كل طالب حقيقة أن يقر بما أوجه العقل، ويقر بما شاهد أو أحس وبما قام عليه برهان وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك" (٣) وهو يقصد هنا أنه لا قطع في الاستقراء الناقص.

(١) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية ص ١٠٦.

نشره إحسان عباس. بيروت ١٩٥٩ م.

- د. سالم ياقوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ص ٢٢٥ المغرب ١٩٨٦

(٢) أنظر ص

(٣) ابن حزم: السابق ص ١٦٣-١٦٤

غير أن ابن حزم يفرق تفریقاً حاسماً بين نوعين من الغيب. غيب هو ما فوق الطبيعة، وغيب عن خبرتنا الحسية، الأول لا مجال فيه لتمثيل ولا تشبيه.

— كما أقره ابن تيمية بعد ذلك—أما الثاني فليس غائباً عن العقل. بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس.

من هنا يمكننا أن نقول: إن نقد ابن حزم لقياس الغائب على الشاهد. وقصره على الطبيعيات دون الشرعيات لا يدخل ابن تيمية على تحفظ ابن حزم، وهو: أن التمثيل لا ينفع في الحكم على عالم الغيب بمثل الحكم على عالم الشهادة. وأخيراً نرى أن ابن تيمية قد غالى في ثقته في قياس الغائب على الشاهد. فمع إقرارنا أن التمثيل هو أساس كثير من العروض العلمية، وعن طريقه افترض العلماء احتمال كون المريخ مأهولاً بكائنات حية كالأرض لمشابهته الأرض في الظواهر الدالة على وجود أسباب الحياة فيه.

نقول ومع هذا فأننا نرى—مع غيرنا—أنه لا يفيد القطع بالحكم إلا بشرط: القطع بكون الوصف المشترك هو تمام العلة أو تمام السبب، ولا يوجد شيء آخر مشارك له، ولا توجد شروط له لم تعرف. فهل هذا متيسر في علل الأشياء وأسبابها؟

المبحث الثانى

﴿اليقينيات بين المنطقيين وبين ابن تيمية﴾

* تمهيد

* من اليقينيات عند المناطقة ما ليس فيها قضية كلية مثل:

أولاً: الحسيات

ثانياً: الوجدانيات الباطنة

ثالثاً: المجربات ودورها فى تحصيل المعرفة

* علاقة الحس والعقل بالمجربات

* تبلور منهج التجربة عند ابن تيمية

* مفهوم الاستقراء عنده

رابعاً: المتواترات

* دفاع ابن تيمية عن التجريبات والمتواترات

* سمة المدركات بالحواس والتجربة

* فكرة الإمكانين: الذهنى والخارجى بين ابن تيمية وخصوصمه

* العقائد الإسلامية لا تثبت بالأمكان الذهنى

* إثبات واجب الوجود فى ضوء فكرة الإمكانين

* خاتمة

تمهيد:

مر معنا (١) مناقشة ابن تيمية لشرط المناطقة وهو ضرورة تضمن القياس قضية كلية مرجبة، وهو هنا يناقش اليقين في هذه القضية، وقد حصروه فيها، علماً بأن اليقين-فيها-يقين ذهني باعتباره أن الكلى، كلى ذهني وليس في الخارج.

يرى ابن تيمية أن من أصناف اليقنيات عند المناطقة ليس فيها قضية كلية، أى أن من اليقين مالم ليس بكلى، من ذلك: الحسيات، والوجدانيات، والمجربات، والمتراثرات.

يقول ابن تيمية: إذا كان لابد في كل قياس من قضية كلية. فنقول: المواد اليقينية قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم وهي الحسيات والوجدانيات والمجربات والمتراثرات. ومن جانبنا سنتناول كل واحدة على حدة.

أولاً: الحسيات:

ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً. فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني. وإذا مثلوا لذلك بأن النار تحرق، ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية. وإنما معهم التجربة والعادة، التي هي من جنس قياس التمثيل، لما يعلمونه من الحكم الكلى، لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، وأن علم ذلك بواسطة إشتمال النار على قرة محرقة. فالعلم بأن كل نار لابد فيها من هذا القوة هو أيضاً حكم كلى.

(١) أنظر المبحث الأول من الفصل الثالث من هذا الكتاب

وإن قيل: إن الصورة النارية لابد أن تشتمل على هذه القرة، وأن مالا قرة فيه ليس بنار، فهذا الكلام إذا قيل أنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القرة تحرق كل ملاقته، وإن كان هو الغالب، فهذا يشترك فيه قياس التمثيل، والشمول، والعادة، والاستقراء الناقص ومعلوم أن كل من قال: (إن كل نار تحرق كل ملاقته) فقد أخطأ. فإنه لابد من كونه المحل قابلاً للاحتراق، إذ قد علم أنها لا تحرق كل شيء، كما لا تحرق السمندل، والياقوت وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة. وأما خرق العادة فمقام آخر (١).

وهو إذ يؤكد على أن القضية الحسية ليست كلية، يبين لنا الموقف من القضية الحسية: "أن هذه النار تحرق" فيقول: "إن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً. وأما الحكم العقلي، فيقولون: إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم" (٢).

ومعنى كلام ابن تيمية، أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان، وأن التجربات تحصل بالحس والعقل، فعمامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العنق يحصل معه الموت وأن النار حارقة.

ولكن العلم بهذه القضايا الكلية تجريبى، والحس إنما يدرك رياً معيناً، وموت شخص معين، وإحراق النار لا يدرك الحس منها إلا شيئاً خاصاً، ثم يأتى دور العقل فى التعقل والتجريد وإصدار الحكم الكلى.

يقول ابن تيمية: إن الحس الباطن والظاهر يتصوران الحقيقة مطلقاً، أما

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٠

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١

عمرها وخصوصاً، فهو من حكم العقل، فالعقل يعقل معنى من هذا المعين، ومعنى يمثله من هذا المعين فيصير في القلب معنى عاماً مشتركاً، وذلك هو عقله، أى عقله للمعاني الكلية (١).

أى أن العقل مجرد معاني كلية من جزئيات مادية محسوسة، وظيفة العقل إذن تنحصر في إستخلاص الكليات بتجريدتها من الجزئيات التى تدركها الحواس (٢) فالحس لا يدرك إلا معيناً والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل.

ويبدو أن ما قاله ابن تيمية عن دور الحس في الإدراك ثم دور العقل بعد ذلك لا يبعد كثيراً عما قاله المناطقة، يوضح ذلك ما قاله ابن سينا: "وأما الكائن بالقياس الجزئى فانه يكون عند العقل حكم ما كلى على الجنس، فيحس أشخاص نوع لذلك الجنس، فتتصور عنده الصورة النوعية، فيحمل ذلك الحكم على النوع فيكتسب معقولاً لم يكن" (٣)

ثانياً: الوجدانيات الباطنة:

أما الطريق الثانى الذى يمكن أن يوصلنا الى اليقين-فى رأى ابن تيمية-فهو الوجدانيات الباطنة، ويقصد بها الإدراك الذاتى للشخص لحاله الداخلية الباطنة، كإدراكه جوع نفسه، وعطش نفسه، وحبه وبغضه، وألمه ولذته، ولا يمكن

(١) ابن تيمية: نقض المنطق ص ١٨٧-١٨٨

(٢) د. عاطف العراقي: فلاسفة المشرق ص ٢٣٣ دار المعارف بمصر ط ٦

(٣) ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء ص ١٦١ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة

أن يقال أن هذه أمور أو قضايا كلية، فالكلية كما هو معروف هي الحكم على جميع الأفراد.

ولكن الإنسان قد يعلم حال غيره—لا عن طريق الإدراك الحسي—وإنما عن طريق قياس التمثيل. وقد يشترك الناس في إدراك بعض الحسيات المنفصلة، كالشمس والقمر، ففيها من الخصوص في المدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة وإن اشتركوا في نوعها فهي تشبه العاديات. (١)

ثالثاً: المجربات ودورها في تحصيل المعرفة:

يذهب ابن تيمية في تعريفه للمجربات بأنها "مدركات جزئية فإن التجربة إنما تقع على أمور معينة" (٢) جزئية.

وبناء على تصوره للمجربات يشير إلى دورها في تحصيل المعارف، باعتبار أن التجربة تحصل بالحس والعقل، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العنق يحصل معه الموت.

ولكن العلم بهذه القضية الكلية تجريبى، والحس إنما يدرك رياء معيناً، وموت شخص معين، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه قضية كلية لا تعلم بالحس، وإنما بما يتركب من الحس والعقل، ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر والأعتبار والتدبر.

يقول ابن تيمية في ذلك: "أن التجربة تحصل بنظره—أى الإنسان—وأعتباره وتدبره، كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٠١

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٠٢

لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السير والتقسيم" (١)

ويشترط ابن تيمية في جميع ذلك، السير والتقسيم الذي ينفي المزايعم، وإلا فمتى حصر الأثر مقرونا بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما.

فأصل التجربة عنده إذن هي: الحس والعقل مع اعتبار السبب المناسب، ومع مراعاة الدوران والسير والتقسيم، ولذلك سنتناول هذه الأصول بشيء من التفصيل.

١- علاقة الحس والعقل بالمجربات ومراحلها:

أ- يركز ابن تيمية على المعرفة التي تبدأ بالخبرة الحسية المباشرة، وذلك بتفاعل الإنسان خلال حواسه مع العالم الخارجي، فالحس هو أول العلم بالمدركات. (٢)

وما دام الأمر كذلك فقد تناول ابن تيمية الحواس الخمسة ووظيفة كل حاسة، باعتبار كل حاسة قائمة بذاتها، ثم أشار إلى الحس المشترك.

وكان من الطبيعي أن يبدأ بدور البصر والسمع وإيهما أفضل وأقوى في تحصيل المعرفة، وهنا يقرر أن إدراك البصر أكمل ويستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس المخبر كالمعاين" (٣) ولكنه يضيف: إن السمع يحصل به من

(١) ابن تيمية: السابق ص ٩٢

(٢) أنظر: مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي للمؤلف ص ٨٢

(٣) أخرجه الطبراني عن أنس بلفظ "ليس الخبر كالمعاينة" كما أخرجه أحمد. أنظر: مجمع

العلم أكثر مما يحصل بالبصر، فالبصر اقوى وأكمل، والسمع أعم وأشمل، وهاتان الحاستان هما الأصل في العلم بالمعلومات التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم.

ثم تحدث عن بقية الحواس فقال: أما الشم والذوق واللمس فبحس فحص لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك، فالثلاثة كالجنس الواحد... واللمس حاسة في الجلد تميز بين الحار والبارد، واللين والصلب، والناعم والخشن ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به، ويتنوع من المدركات مثل الطعوم والروائح، والخلو والمر، والعطر والكريه، والمعرفة الحاصلة بهذه الأدوات كلها، معرفة جزئية لا تستقل بمعرفة كلية يقينية.

ب- وإذا أردنا المعرفة الكلية، وبالطبع نحن نسعى إليها كان لزاماً علينا أن نتقل بالحواس إلى مرحلة أخرى، غير المعرفة المباشرة، هي مرحلة التجربة، تلك التي ينضم فيها العقل مع الحس.

حول هذه المرحلة يقول ابن تيمية: "أما الاعتقاد الكلى القائم في النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجريبيات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلى، فالقضاء الكلى- أى المعرفة الكلية- الذى يقوم بالقلب مركب من الحس والعقل، وهو التجريبيات... فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرات بعد أخرى أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى-العلة-فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلانى" (١)

ج- وكما رأينا فإن ابن تيمية يسلك طريقاً متسلسلاً ومرتباً للحصول على المعارف اليقينية من التجربة. فيبدأ بالحواس وعملها والمعرفة الحاصلة بها،

ويمكن أن نطلق على تلك المرحلة المقصودة من أجل المعرفة: الملاحظة العلمية، ثم ينضم العقل إلى الحواس في المرحلة التالية وهي التي تعرف بالتجربة، وتجري القوي الإدراكية المتضافرة عديداً من التجارب على الأشياء المرادة للأدراك، فتكشف أثناء ذلك القدر المشترك أو العلة ويتمين لها كذلك من خلال التجربة وتكرارها وتنوعها دوران تلك العلة مع المعلول، أو التلازم بين العلة والمعلول في الحضور والغياب، والوجود والعدم. وسمى دورانا، لأن العلة فيه تدور مع معلولها وجوداً وعدماً. ويعتبره-الدوران-بعض الأصوليين إستقراءً ناقصاً يفيد الاحتمال، فينما ذهب الأشاعرة إلى إعتباره لا يفيد اليقين(١)، إعتقد أصوليو المعتزلة أن الدوران يوصل على اليقين القطعي بعلة الحكم والوصف.(٢)

ومع تسليم ابن تيمية بدوران العلة مع معلولها حضوراً وغياباً، إلا أنه يؤكد على عدم مقارنة السبب سببه في الزمان، لذلك نراه ميز بين نوعين من العلة: علة فاعلة وعلة هي شرط، فيقول: "وأما فاعل يبدع مفعوله ويكون مقارناً له في الزمان فهذا لا يوجد قط (٣)، لكن لفظ العلة فيه إجمال: (فاعلة الفاعلة) شئ، و(العلة التي هي شرط) شئ آخر، والشرط قد يقارن الشروط في زمانه، بخلاف الفاعل فإنه لا بد أن يتقدم فعله على المعين" (٤) وسنشير إلى مبدأ العلية

(١) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق د. النشار ص ٦٦٠ الأسكندرية سنة ١٩٦٩م.

وأيضاً: ابن قدامة: روحنة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه ص ٢٩٢. بيروت ١٩٨١م

(٢) أبو الحسين البصري: كتاب المعتمد في أصول الفقه. تحقيق د. حسن حنفي ج ٢ ص

٨٠١. دمشق ١٩٦٥م

(٣) رد على قول بعض الفلاسفة بتقوم اله على العالم بالذات لا بالزمان

(٤) ابن تيمية: الرد ص ٣٨١

عند ابن تيمية بعد ذلك.

وهنا يبدو ابن تيمية عالماً من علماء الأستقراء والتجربة، يسبق (بيكون) و(مل) وغيرهما، ولكنه عالم تجربة مؤمن لا يؤمن بأن العلة تقضى إلى معلولها بذاتها، ولا تستقل بإيجاده بل يجعل العلة شرطاً لا يوجد، والشرط يصاحب الشروط زماناً ولا يسبقه، ولكن هناك علة أخرى فاعلة تتقدم على المعلول، وذاكم الفاعل الموجد المتقدم هو الله، وهو الذى يخلق الأشياء الجامعة لعللها ومعلولاتها. لقد تخلص ابن تيمية من مشكلة المادية التى وقع فيها العلماء الماديون الذين أفضت بهم بحوثهم إلى القول بوجود الأشياء من بعضها، وإلى إنكار فاعل خارج وسابق على الأشياء.

وإلى هنا يكون ابن تيمية قد قرر عمل الخواص، وإنضمام العقل إليها فى التجربة، وكشف العلة، ثم دوراتها، وتلازمها وموضعاً جدول الحضور والغياب لتلك العلة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التحليل والحصر وهو ما يعرف بالتقسيم، وإلى الإبطال، أى الحالات التى لا توجد فيها العلة، وهو ما يعرف - عنده - بالسبر. والسبر والتقسيم باب عظيم من أبواب الأستدلال الكاشفة للحقيقة. وخلاصته فى نظر البعض هو أن يبحث الناظر عن مكان مجتمعة فى الأصل ويتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج أحادها عن صلاح التحليل به إلا واحداً يراه ويرضاه (١) أو "حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلية فى بادئ الرأى، ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقي للعلية" (٢).

وسيتضح لنا اتفاق ابن تيمية والغزالي فى أن السبر والتقسيم منهج جلى

(١) د. النشار: مناهج البحث ص ٩٧

(٢) د. النشار: السابق

فى الأستدلال لا يتصور إنكار حصول العلم منه (١) .

ويمكننا أن نستنتج أن السير والتقسيم يمر بمرحلتين: أحدهما: الحصر وهو المقصود بالتقسيم. وثانيهما: الإبطال، وهو المراد بالسير. ولهذا يقرر ابن تيمية أن دور السير والتقسيم يتمثل فى نفى المزاحم، أى استبعاد ما لا يصلح أن يكون علة يحتج بها أثناء التجربة "فإن كان نفى المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلة ظنياً، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قطعياً بأن الحكم لا بد له من علة، وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة إلا الوصف الفلانى" (٢).

معنى هذا أن ما يستبعده الباحث إن كان متأرجحاً بين أن لا يكون علة أو يكون فإن الوصف الذى استبقاه ليكون هو العلة يخضع للظن أيضاً، أما إن كان على يقين من أن ما استبعده لا يصلح فإن ما استبقاه يكون العلة يقيناً.

وترجع أهمية موقف ابن تيمية فى هذا المجال إلى أن أساس الأستدلال الربط بين القضايا التى تصور أجزاء الحقائق فى هذا الوجود، بأن يكون وجود بعض الأشياء علة لوجود شئ آخر، وبمقدار قوة الارتباط تكون قوة الأستدلال، وذلك بأن يكون أحدهما علة للآخر، وإذا وجدت العلة كان المعلول ثمرة لوجودها، وهما متلازمان من الناحية العقلية، أو على حسب مجرى الأمور. وإذا ذكر المعلول كان كاشفاً لعلته، لأن ذكر النتائج مع إحدى المقدمتين للدليل يدل على المقدمة الثانية، ولأن المقدمات تطوى فيها، فإذا ذكر تحريم الخمر، وحاول العقل أن يتعرف سبب يستطيع استكشافه من أوصاف الخمر، فإذا عرف الوصف المناسب للتحريم إشتق أنه السبب وهو يكون وصفاً لا يشاركه فيه غيره.

(١) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٩، ٨٠ بيروت ١٩٦٩م.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٩٣

تبلور منهج التجربة عند ابن تيمية:

بعد بيان المراحل الأربعة السابقة بدءاً من ملاحظة الحواس ومروراً بأنضمام العقل في مرحلة التجربة، ثم اكتشاف السبب والعلّة، ثم القيام بعملية السير والتقسيم، أو جداول الحضور والغياب، يكون منهج ابن تيمية التجريبي قد تبلور تماماً ويمكن أن نلقى عليه الضوء إجمالاً بعد التفصيل لنرى إلى أى مدى من اليقين تفهده التجربة، ولنهيئ الأذهان لدفاع ابن تيمية عنه، فنلاحظ أن ابن تيمية يرى أن لفظ التجربة يستعمل فيما فعله الإنسان، وماجره "بفعله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته" ومن الأمثلة التي يسوقها في هذا الصدد "أنه إذا بعدت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل و اسقط البرد ورق الأشجار، وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سميت رؤوسهم جاء الحر، وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت. فهذا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه" (١)

والتجربة عنده "لاتقوم على الحس وحده، وإنما يشترك معه العقل، صحيح أن الحواس روافد للعقل، هما وسائل المعرفة، وتحصيلها في حدود هذا الكون المحس، المشاهد، فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاءً كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلاني" (٢)

وما ورد في التجربة بكل ما فيها يتعلق بالوجود المشاهد أو الوجود المحس،

(١) الرد ص ٩٤

(٢) ابن تيمية: السابق ص ٣٨٦ وأيضاً: لباب الأشارات للرازي ص ٥٣-٥٩ مكتبة الكليات

الأزهرية بمصر ١٩٨٦م

أما ماوراءه فهو طور آخر، ولهذا كانت وسيلته غير الحواس والعقل والتجربة ونعنى به الروحى.

مفهوم الاستقراء عند ابن تيمية:

هذه نظرية ابن تيمية فى المنهج الحسى والتجريبى، ونراه قد قسمه إلى مراحل، تبدأ بالحسى وتتوسط بالتجربة وتنتهى بالنتيجة، وهو بذلك لا يفرق كثيراً فيما ذهب إليه من مراحل، ولا فيما رأى من ضرورات تجب مراعاتها أثناء السير فى عمليات التجربة المتنوعة، عما ذهب إليه كبار التجريبيين فيما بعد الأمر الذى يتضح معه سبق ابن تيمية فى هذا المضمار.

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أنه يعتبر الحكم منطلقاً من الجزئيات يكون بذلك قد أضاف فكرة جديدة عن الإسميين فى عصره، وأعطاهما مفهوماً يختلف عما كان عليه العقليون من الفلاسفة.

ولكن يجب أن ننبه إلى أن إسمية ابن تيمية ليست إسمية مادية، بمعنى أنه لا ينكر وجود موجودات خارج الأفراد المحسوسة، بل يؤمن بوجود آليه فوق المفردات الحسية.

هذا المنهج المتكامل قد استخدم فيه مصطلحات تقرب كثيراً من تلك المصطلحات الحديثة، كما أنه لم يغب عن ذهنه فكرة الاستقراء التى جعلها التجريبيون عنواناً لمنهجهم الحديث.

وتتلخص فكرة الاستقراء عنده فى عدة نقاط:

١- إذا كان الاستقراء عند المناطقة والتجريبيين هو انتقال الفكر من الحكم على

الجزئى إلى الحكم على الكلى الذى يدخل الجزئى تحته (١). فإن ابن تيمية يوافق على خطوات إنتقال الفكر هذه، غير أنه يرى أن هذا ليس أمستدلالاً بجزئى على كلى، ولا بخاص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام. وقول المناطقة: إن هذا استدلال بخاص جزئى على عام كلى، ليس بحق، وكيف يكون ذلك صحيحاً والدليل لابد أن يكون ملزوماً للمدلول؟ فلو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه، ولم يكن المدلول لازماً له لم يكن - إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل - نعلم بثبوت المدلول معه - إذا علمنا أنه تارة يكون معه، وتارة لا يكون معه. إذا علمنا ذلك ثم قلنا أنه معه دائماً، كنا قد جمعنا بين النقيضين (٢)

٢ - ويعتقد ابن تيمية أن هذا اللزوم الذى ذكره، يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم، كلما كان اللزوم أقوى، وأتم، وأظهر، كانت الدلالة أقوى، وأتم وأظهر، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى، فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم خالقه، لا يمكن وجوده إلا بوجود خالقه (٣). أى أن الأدلة مستلزم لمدلولاتها لزوماً ضرورياً.

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للملزوم، وإما أن يكون أعم منه، فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول فى العموم والخصوص، وإما أن يكون أخص منه، فيكون الدليل أعم منه (٤).

(١) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث ص ١٤٤.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١-٢٠٢.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١-٢٠٢.

(٤) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١-٢٠٢.

اما عن صور اللزوم المستدل به وعلاقته بدليله، فيقول ابن تيمية: "سواء كان اللزوم المستدل به وجودا او عدما، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته. كما يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كان دليل يستدل به فانه ملزوم لدلوله". (١)

ويمكننا القول بوجه عام ان ابن تيمية يرى ان التلازم قد يكون من الطرفين بين وجوديهما وبين عدميهما، فيلاحظ ان وجود احدهما يستلزم وجود الاخر، وانعدام احدهما يستلزم انعدام الاخر. كالتلازم بين وجود النهار في الارض ووجود الشمس في مكان امتداد اشعتها الى مكان وجود النهار. ومبدأ الاستلزام هذا يبين اللازم والملزوم هو ما له مقتضى عقلى من واقع الاسباب والمسببات، ومثاله:

اذا انخفضت درجة الحرارة الى ما تحت الصفر تجمد الماء، والملاحظ هنا ان اللزوم لزوم سببى، لان انخفاض درجة الحرارة كان سببا في تجمد الماء، اى لزوم من الانخفاض التجمد، وهذا التجمد له مقتضى عقلى من واقع نظام الاسباب والمسببات.

٣- يقوم الاستقراء اذا على مبدأ العلية الذى تخضع له كل ظواهر الطبيعة. والا كان الاستقراء بغير اساس، فالطبيعة لا بد وان تسير فى اطراد على، وان القانون العلمى هو تفسير على للظواهر (٢). وهو كذلك عند ابن تيمية، فيقوم على الارتباط العلى بين اللازم والملزوم، بين العلة والمعلول، بين السبب والمسبب.

(١) السيوطى: صون المنطق والكلام ص ٢٩٠

(٢) د. محمود فهمى زيدان: السابق ص ٨٣ ،

د. محمد نظمي : المنطق الحديث وفلسفة العلوم ، ص ١١٨ ، ١٩٩٢م.

غير ان ابن تيمية له موقف اخر من مشكلة الاقتران الزمني بين العلة والمعلول -والتي قال بها جمهور الفلاسفة للتدليل على قدم العلم - وقد عرضنا له من قبل، ونشير اليه هنا لارتباطه بمفهوم الاستقراء عنده.

ميز ابن تيمية بين نوعين من العلة: علة فاعلة وعلة هي شرط، ثم يقول كاشفا عن هذا الفرق "واما فاعل مبدع مفعوله ويكون مارنا له في الزمان فهذا لا يوجد قط. لكن لفظ العلة فيه اجمال، فالعلة الفاعلة شيء، والعلة التي هي شرط شيء اخر، والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل فانه لا بد ان يتقدم فعله على المعين (١) .

نخلص مما سبق ان مفهوم الاستقراء واحد عند المناطقة وابن تيمية، وهو و ان وافقهم على الارتباط العلى الا انه ذهب الى ان هذا الارتباط انما هو بين لازم وملزوم وليس استدلال بجزئى على كلى. وهو بهذا يعترف بالعلاقة الضرورية بين الاسباب ومسبباتها، لان القول بغير ذلك يزدى الى القول بالصدفة والاتفاق ، بينما العالم محكم ومتقن يجرى على نظام وترتيب.

وما دمننا بصدد مبدأ العلية او السببية فلنا ان نشير الى ان التقدم العلمى - المعاصر - فى مجال الفيزياء ادى الى تغير فى النظر الى نتائج الاستقراء ومن ثم الى مبدأ العلية. فلا يمكن اعتبار قوانين العلية معبرة عن الثبات المطلق، فالحوادث الفيزيائية فى تلاحق مستمر، وهذا التلاحق جعل العلماء ينظرون نظرة حذر الى فكرة العلية، انهم لا ينكرونها على الاطلاق، ولن يفترضونها بمعنى من المعانى (٢).

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٨٠، ٢٨١

(٢) د. ماهر عبد القادر : السابق ص ٢٩٤، ٢٩٥

فذهب "برتراند رسل" الى ان حوادث العلم الفيزيائي في متابعتها لا تسير وفق
الرغبات التي تجعلنا نذهب الى القول بقوم ما تلزم المعلوم ان يتبع علته. ففكرة
الالزام تنطبق فقط على الافعال الانسانية لا الحوادث الفيزيائية (١)
وقد ادرك بعض المفكرين المعاصرين انه على الرغم من ان "ظاهرة قذف
الذرة ببعض جزئياتها بطريقة تلقائية دليل يقوم ضد العلية" (٢)، وان حركة
الالكترونات دليل يقوم ضد الحركة المتصلة والحتمية وامكان التبثر بحركاتها
بطريقة دقيقة فان العلماء لا ينكرون مبدأ العلية ولكنهم ينكرون ان كل
قانون علمي انما هو تفسير على: لا ينكرون ان هناك كثيرا من القوانين العلمية لا
ينطوي على تلك العلاقة بالرغم من ان تلك القوانين كانت تعميمات
استقرائية (٣)

رابعاً: المتواترات:

اما المتواترات "فانما هو ما علم بالحواس من مسموع او مرئي، فالمسموع
قول معين والمرئي جسم معين، او لون معين، او عمل معين او امر معين (٤) اي ان
المتواترات ايضا من قبيل الجزئي.

(١) د. ماهر عبد القادر : السابق ص ٢٩٤، ٢٩٥

(٢) د. محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ص ١٨٠

(٣) د. محمود فهمي زيدان : السابق ص ١٧٨، ١٣٧

(٤) ابن تيمية : الرد ص ٣٠٢

دفاع ابن تيمية عن التجريبيات والمتواترات:

ذهب بعض المناطقة الى القول بأن القضايا المعلومة بالتجربة والتواتر والحدس انما تودى الى معرفة ذاتية، اى يختص بها من علمها بهذا الطريق، ومن ثم فلا تكون حجة على غيره ممن لم يجربها. بخلاف غيرها فانها مشتركة يحتج بها على المنازع (١)

وكذلك جاء فى البصائر النصيرية قول صاحبها: "وهذه القضايا-اى المتواترات- وما قبلها من المجربات والحدسيات لا يمكن ان تثبت على جاحدها، فان جحدده ان كان على فكر فلا مطمع فى افحامه، وان كان لانه لم يتول ما تولاه المجرب او الحاس او المتيقن بما تواتر عنده من الاخبار، فما لم يسلك الطريق المفضى الى اليقين، كيف يسلم اعتقاده؟ ولا يمكن ان يزال شك المتشكك فيها بالقياس على غيرها من المجربات والمتواترات، فان تكرار الاحساس قد تنعقد معه التجربة واليقين فى واقعة اخرى، وكذلك تواتر الشهادات قد يفيد اليقين فى بعض الوقائع ولا يفيد مثلها فى واقعة اخرى، فلا يعنى الاستشهاد فى تلك الوقائع المتيقنة مهما تخلف اليقين فى هذه" (٢)

ويرد ابن تيمية من عدة جوانب:

اولا: يقسم ابن تيمية الحسيات الى خاصة وعامة.

اما الخاصة - كالشم واللمس والدوق - فليس من الضرورى ان يشترك فيها جميع الناس، وانما هى معرفة انفراد بها شخص معين.

(١) ابن تيمية : الرد ص ٩٢

(٢) الساوى : البصائر النصيرية ص ١٤١ تعليق الشيخ محمد عبده . القاهرة ١٨٩٨ م.

اما العامة، فقد يشترك فيها ناس كثيرون كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر ... وغير ذلك من الامور المخلوقة والمصنوعة.

ثانيا: اما الامور المعلومه بالتواتر والتجارب فقد يشترك فيها عامة الناس، مثل العلم بوجود مكة، ووجود البحر -واكثرهم ما راه- ووجود الانبياء وادعائهم النبوة، فان هؤلاء قد تواتر خبرهم الى عامة بنى ادم، وان وجود من لم يصله خبرهم، فليس بحجة على عدمهم(١)

ثالثا: وعن حقيقة الاختصاص فى التجربات والمتواترات والحسيات مجتمعة يقول ابن تيمية: "الاشتراك قد يكون فى عين المعلوم المدرك، وقد يكون فى نوعه، فالاول كاشتراك الناس فى رؤية الشمس والقمر وغيرهما. والثانى كاشتراكهم فى معرفة الجوع والعطش، والرى والشبع، واللذة والالم، وهذا اشتراك فى النوع، وهو يعنى ان المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس المعين الذى ذاقه هذا، اذ كل انسان يذوق ما فى بطنه، ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك(٢)

رابعا: ونتيجة رأى ابن تيمية الذى يحاول من اجله هو الدفاع عن النبوات، والمعجزات ودلالاتها على النبوات، فأولئك هم الذين اختلف مههم ابن تيمية من المناطق والفلاسفة ينكرون المتواترات، وقد يحتج بعضهم بأن: هذا لم يتواتر عندى، فلا يقوم به الحجة على، اولا يقوم بها البرهان على المنازع.

ورد ابن تيمية على هذه الحجة، ان "عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود" (٣) فهم اذا لم يعلموا ذلك لم يكن ذلك علما منهم بعدم ذلك ، ولا

(١) ابن تيمية : السابق ص ٢٨٥، ٩٢

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٩٨-١٠٠

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٣٨٥، ٩٩-٣٨٨

بعدم علم غيرهم به.

ومثل هؤلاء - في رأى ابن تيمية - كمن يقول: " رؤية الهلال او غيره لا تحصل الا بالحس، وانا لم أره" وهذا يقال له: انظر كما نظر غيرك، فتراه ان كنت لم تصدق المخبرين. وكمن يقول: "العلم بالنبوة لا يحصل الا بعد النظر، وانا لا انظر، او لا اعلم وجوب النظر حتى انظر"(١) وهؤلاء لم يطلبوا الباب الموجب للعلم بذلك.

واذا كان من المستحيل او من الصعب قيام حجة بالاضافة الى هذا يحق لنا القول مع ابي البركات البغدادي: في الوقت الذى يشكك الفلاسفة فى حجية التواتر يطالبوننا بالتسليم بنظرياتهم حول العقول العشرة، والعقل الاول ونظرية الفيض، كل ذلك دون ايراد حجة مقنعة. يقول البغدادي "فهذه حكمة اوردوها كاخبر، ونصروا فيها نصا كالوحي الذى لا يعترض ولا يخالف، وليتهم قالوا: يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه، واذا كان جاتهم عن وحى فكان يليق ان يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعارضون والمتبعون"(٢) للمتواترات فيما يرى بعض المناطق، فكذلك يكون من الصعب تأسيس نظرية فلسفية تقرب من الصديق اكثر من نظرية اخرى.

خامسا: مرة اخرى يقول ابن تيمية ان ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة تلك الموجودات، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة هو من هذا القسم من التجربات ... فان هذا لا يقوم فيها برهان على المنازع.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٨٥، ٢٨٨

(٢) البغدادي: كتاب العبر ج ٣، ص ٦٦، حيد اباد الدكن ١٣٥٠هـ.

فليس عندهم برهان على المنازع.

وايضا فان كون هذه الاجسام الكيحية جربت، وكون الحركات الفلكية جربت، لا يعرفه اكثر الناس الا بالنقل، والتواتر في هذا قليل، وانما الغاية ان تنقل التجربة في ذلك عن بعض اهل الاختصاص.

وعلم الهيئة الذى هو اعظم علوم الفلاسفة الرياضية العقلية، الذى جعل ارسطو اصله هم ائمة الفلاسفة وعلمهم اصل الفلسفة. هذا العلم مبناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدسية، فاذا قالوا: ان هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع، والقضايا الطبيعية مبناه على ما ينقله بعض الناس من التجارب. فاذا لم يكن فى هذا ولا هذا برهان لم يكن عندهم برهان على ما يختصون به.

سمة المدركات بالحواس والتجربة:

بان لنا ان السمة التى تصطبغ بها المدركات بالحواس، او به وبالفعل فى مرحلة التجربة، وهى الوجود الخارجى، وان تلك الوسائل الادراكية ترتبط بالوجود الخارجى، فالحواس يدرك المحسوسات المشاهدة، والتجربة تجرى على موجودات مشخصة معينة.

ويتحمس ابن تيمية لهذا الوجود الخارجى، ومن ثم تنشأ بينه وبين المنطقة معركة متفرعة عن منهجه فى التجربة، حول الوجود الخارجى والوجود الدهنى، فكان لابد من وقفة معه فى حلبة الصراع حول هذه النقطة، كما اننا بحاجة الى ان نسمع رايه فى المنهج المتبع فى اثبات العقائد الدينية الاسلامية بالذات.

فكرة الامكانين: الذهني والخارجي بين ابن تيمية وخصومه:

اشرنا فيما سبق الى ان المعرفة الانسانية -عند ابن تيمية- اساسها معرفة الجزئي، وان معرفتنا بالحقائق الموجودة في الخارج على ماهي عليه لا يتم الا "بقياس التمثيل" الذي هو اصل الشمول.

وكشفنا عن مخالفة المنطقة هذه القاعدة حين اعتبروا التمثيل ظني والشمول البرهاني يقيني.

ويرى ابن تيمية ان خطأ المنطقة انما يرجع الى ما يسمونه "الامكان الخارجي" فبمقتضى هذا التقسيم يتصورون وجود ماهية مجردة بنفسها من حيث هي من غير ان تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن، فيقولون: "الانسان من حيث هو هو" و "الوجود من حيث هو هو" و "السواد من حيث هو هو". ويظنون ان هذه الماهية التي جردوها على جميع القيود السلبية والسببية محققة في الخارج على هذا التجريد (١)

ويرى ابن تيمية ان هذا غلط كغلط اسلافهم حين جردوا المشل الافلاطونية، وكغلط الفيثاغوريين حين جردوا العدد، فهذه المجردات التي قد سلبها كل قيد ثبوتي وسلبى لا تكون بلا مقدرة في الذهن (٢)

ولكن لماذا لا نفترض "انسانا" مجردا من الوجودين الخارجي والذهني؟

هنا يجيب ابن تيمية ان هذا الفرض في الذهن ايضا، كسائر الممتنعات في الذهن مثل ان يفرض موجودا لا واجبا ولا ممكنا، ولا قائما بنفسه ولا بغيره ولا مبائنا لغيره ولا مجانبا له، فهذا كله مفروض في الذهن. وليس كل ما فرضه الذهن

(١) ابن تيمية : السابق ص ٣١٧

(٢) الرد ص ٣١٨

يمكن وجوده في الخارج.

ويتصور ابن تيمية الامكان الذهني والامكان الخارجي على النحو التالي:

اولا: الامكان الذهني: ويقصد به تلك الاشياء التي يتصورها الذهن ولا يعلم امتناعها بل يقول: ممكن وجودها في الخارج، لا لعلمه بامكانها بل لعدم علمه بامتناعها، مع انها قد تكون ممتعة الوجود في الخارج.

ثانيا: الامكان الخارجي: ويقصد به " العلم بامكان وجود الشيء في الخارج، او وجود نظيره، او وجود ما هو ابعد عن الوجود منه. فاذا كان الابعد عن قبول الوجود موجودا، ممكن الوجود، فالاقرب الى الوجود منه اولى" (١)

العقائد الاسلامية لا تثبت بالامكان الذهني:

ويرتب ابن تيمية على ذلك امرا هاما - فيما يقرن النشار - هو ان القرآن الكريم يتضمن امثلة حسية، هي اقرب الى الوجود الحسي منه الى الوجود الذهني، وعلى ذلك لا يمكن للقرآن - فيما ذهب ابن تيمية - ان يستخدم فكرة الامكان الذهني المجرد في اثبات العقائد الاسلامية، وانما يستخدم الامكان الخارجي (٢). واستخدامه للامكان الخارجي يعني ان هذا "الامكان الخارجي يعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع" (٣).

ومعنى التعريف بالوجود ان اشارات القرآن الى وجود موجودات خارج الذهن، انما هو تصديق بوجودها الواقعي، وليس مجرد عدم العلم بالامتناع.

(١) ابن تيمية : السابق ص ٢١٨

(٢) د. النشار مناهج ... ص ٢٠١

(٣) ابن تيمية : السابق ص ٢٢١

وهذا هو تصور ابن تيمية "للامكان الخارجى"، لذلك نجده ينفر من تصور الفلاسفة وبعض المتكلمين للامكان الخارجى ويتقده بشدة، من امثال ابن سينا والرازى.

ووجه النقد هنا انهم يشترطون "الامكان الخارجى" بمجرد امكان تصوره فى الذهن فابن سينا لما اراد اثبات موجود فى الخارج معقول -غير محسوس بحال- استدل على ذلك بتصور الانسان الكلى المطلق المتناول للافراد الموجودة فى الخارج" (١)

وقد سبق لنا بيان رأى ابن تيمية حول الكلى المطلق، حيث اثبت ان تصور الكلى المطلق المتناول للافراد الموجودة فى الخارج "انما يفيد امكان وجود هذه المعقولات فى الذهن، لان الكلى لا يوجد حيا الا فى الذهن وليس كل ما تصوره الذهن يكون موجودا فى الخارج كما تصوره، فان الذهن يتصور ما يمتنع وجوده فى الخارج، كما يتصور الجمع بين النقيضين والضدين" (١) ومعنى هذا ان اثبات الامكان الخارجى بمجرد التقسيم العقلى فاسد.

واجب الوجود :

وتأسيسا على تصور المنطقة "للامكان الخارجى" جاء تصورهم لواجب الوجود فهو عندهم كما جاء فى "الرد على المنطقيين" : "اما واجب الوجود الذى يشترطه، فاما ان يجعلوه وجودا مجردا عن كل قيد ثبوتى وعدمى، واما ان يقولوا: بل هو مقيد بالامور السلبية ودون الثبوتية، كقول ابن سينا وامثاله" (٢)

(١) الرد ص ٣٢٢

(٢) الرد ص ٣٢٥، ٣٢٦

وخلصة نقد ابن تيمية لهذا التصور يتمثل في قوله: ".... وهذا إنما يوجد في الذهن لا في الخارج، فإنه يتمتع ثبوت وجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية. أو لا من الثبوتية ولا السلبية بل أي موجود حقير فرصته كان خيرا من هذا الذي يوصف بشيء ثبوتي، فإنه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود، ولم يمتز منه إلا بوصف عدمي، وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودي. والوجود خير من العدم" وينتهي ابن تيمية إلى أن ما يثبتونه ويجعلونه واجب الوجود، ممتنع الوجود، ولكن يفرض في الذهن كما يفرض سائر الممتنعات.

كما يؤكد ابن تيمية أن البرهان الذي يعولون عليه فهو اليقيني دون التمثيل - لا يثبت أي من واجب الوجود ولا العقل:

يقول ابن تيمية: أن يقال "أشرف الموجودات هو واجب الوجود، ووجوده معين لا كلي، فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وأن لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، بل إنما علم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره، لم يكن قد علم واجب الوجود.

"وكذلك الجواهر العقلية - وهي العول العشرة عندهم كلها جواهر معينة لأمر كلي فإذا لم يعلم إلا الكليات لم يعمل شيء منها.

"كذلك الأفلاك - التي يقولون إنها أزلية أبدية - هي معينة، فإذا لم يعلم إلا الكليات، لم تكن معلومة. فلا يعلم لا واجب الوجود، ولا العقل، ولا شيء من النفوس، ولا الأفلاك بل ولا العناصر والمولدات (١)

يفهم من كلام ابن تيمية حول إثبات واجب الوجود على طريقة المناطقة وأنها طريقة لا تؤدي إلا إلى العلم بالكلّي والكلّي ذهني أنه يقصد دفع مطاعن المناطقة على قياس التمثيل الذي طعنوا فيه بالطعن في طرق إثبات العلة. فضلا عن أن الأدلة القياسية التي يسمونها "ببراهين" لا تدل على الصانع سبحانه وتعالى "إنما يدل على أمر مطلق كلّي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فلقلنا "هذا محدث، وكل محدث لا بد له من محدث" أو ممكن والممكن لا بد له من واجب. إنما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق (١)

أما واجب الوجود بمقتضى تصور، ابن تيمية والسلف، فهو العلى الأعلى الموجود في الخارج، هو الله الذي لا إله إلا هو، وجود ثبوته لا عدمي، فهو "الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى" (٢) دليل إثبات الصانع عند ابن تيمية هو القرآن الكريم وقد لفت الأنظار ونبه الأذهان إلى طريقين أساسيين للاستدلال على وجوده تعالى أحدهما: النظر في مفعولاته أي في آيات الله المشهورة والثاني: التفكير في آياته المسموعة المعقولة وتدبرها (٣)

ثم طبق قاعدته في الاستقراء والتي أطلق عليها "إنتقال الدهن من الملزوم إلى اللازم" طبقها على معرفتنا بالله تعالى: يقول " فعلم أن معرفته في الفطرة أثبت وأقوى، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى ...

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٤٤

(٢) سورة الاعلى : ٢-٥

(٣) انظر : منهج ابن القيم في اصول الدين للمؤلف ص ١٥-٣٣ مصر ١٤١٠هـ -

وانتقال الدهن من اللزوم الى اللازم لا ينحصر، بل إقرار القلوب لا يحتاج الى وسط وطريق بل القلوب مفطورة على الأقرار به أعظم من كونها مفطورة على الأقرار بغيره من الموجودات (١) بمعنى أن وجود الإنسان الحي، ملزوم للموجد الحي "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" إنتقال العقل من الوجود الى الموجد هو من قبيل الإنتقال من الملزوم الى اللازم. لا يحتاج الى برهان ومقدمات.

فإذا كان واجب الوجود عند الفلاسفة مجردا من كل قيد ثبوتى أو سلبية - كما مر معنا - فإن واجب الوجود عند ابن تيمية غنى بكل الأوصاف الثبوتية. بمعنى أنه يثبت له كل الأوصاف الإيجابية لاقتضاء كماله الذى لها، ويسلب عنه كل الأوصاف السلبية لاقتضاء كماله الذاتى ذلك.

فضلا عن أنه يمتنع استعمال القياس المنطقى فى حق الله تعالى، فإن الله لا مثل له جل شأنه "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (١)

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، ج ٨ ، ص ٣٨ ، طبعة جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

الخلاصة

يتبين لنا من ذلك كله أن ابن تيمية يثبت الحقائق الموضوعية في عالم الحس، وفي عالم المعقول، ويؤكد إمكانية المعرفة، مع اعترافه بالصعوبات التي يحيط بالإنسان وبما عليه طبيعة الوجود الخارجى نفسه من وضوح وغموض بيد أنه مع تغيره، مجال ممكن لنا معرفته وإدراكه، باعتباره حقائق لا تنكر وموضوعات خارجية واقعية، لن يقرى الإنسان العادى على نفيها، فما بالك بقائق الفطرة ونافل البصيرة.

وهنا يمكننا القول: أن ابن تيمية يمثل روحا معارضة لروح اليونان، فهو معارض لأفلاطون المفكر للادراك الحسى الذى يعتبره ظنا، لأن المسوسات لا تمثل الحقيقة، معارض لمفكرى اليقين فى قياس التمثيل من اليونانيين والإسلاميين وقصر اليقين وحصره فى قياس الشمول، معارض لمنكر اليقين فى المتواتر العام ذات الاتجاه الراقى الذى يعترف بالحس، ويقر بالعقل، والخبر ومصادر للمعرفة ولا ينكر الوقائع المشاهدة، كما لا ينفي حقائق المعقولات وعالم الغيب.

يقول ابن تيمية: "إن العلم الطبيعى وهو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال الى حال، وما فيها من الطابع، أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة. وأعداد مجردة (١) كما الحال عند فيثاغورس.

الإستقراء الذى يعنيه ابن تيمية هو الذى يعرض للحقائق التى تدرك فى

الخبرة الحسية لذلك لايعنيه لا من قريب ولا من بعيد البحث فى المجردات، فالبحث فيها لايبنى عليه عمل، بينما الإستقراء الذى كان يعتقد بفضى بالباحت الى نتائج يقينية، وهذه الأسمية الحسية من ناحية والعملية من ناحية أخرى تسود تفكير هذا المفكر العجيب، فلايرى موجودا فى الخارج سوى الجزئى، ويرى أن مافى الدهن من خرافات الميتافيزيقا لاتوصل الى شىء(١)

بهذه العقلية المحللة الناقدة يريد ابن تيمية أن يقول: إن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية فليس "فى الموجودات ماتعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية - الذهنية -الرأى الأقوى عنده إذن أن المعرفة الإنسانية أساسها معرفة الجزئى، ومعرفتنا هذه ، أى معرفتنا بالحقائق الموجودة فى الخارج على ما هى عليه لا تتم الا بقياس التمثيل الذى هو أصل الشمول.

المبحث الثالث

﴿طريقة ابن تيميه فى الاستدلال وأثر الاستدلال القرآنى﴾

- تمهيد.
- الميزان بين الغزالى وابن تيميه.
- صورتا الميزان عند ابن تيميه:
 - ١- قياس الأولى.
 - ٢- الاستدلال بالآيات.
- بعض الاشكال الاستدلالية فى القرآن.

تمهيد:

القرآن الكريم ملئ بالأدلة العقلية، والأقيسة المنطقية، وابن تيمية حين دافع - فيما سبق - عن يقينه قياس التمثيل إنما عول على القرآن، وقياس التمثيل، والسبر والتقسيم ليس سوى أحد طرق الاستدلال القرآني. يقول يحيى بن حمزة: "إن أكثر القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها" (١).

ويقول ابن تيمية: "والقرآن مشتمل على هذا وهذا، ولهذا إذا جادل يسأل، ويستفهم عن المقدمات اليّنة البرهانية التي لا يمكن لأحد أن يجحدها. لتقرير المخاطب بالحق، ولإعترافه بأفكار الباطل" (٢).

وابن تيمية هنا يضع نسقاً، وعرضاً منهجياً للاستدلال من القرآن، بعد أن تبين له أن المباحث المنطقية في الفكر اليوناني غير قابلة للتطبيق على العلوم الدينية الإسلامية، فضلاً عن أن طريقة القرآن في الاستدلال والاقناع أولى وأبلغ. واستنبط ابن تيمية طريقتين للاستدلال من القرآن الكريم، أطلق على الأولى: قياس الأولى، وعلى الثانية: الاستدلال بالآيات. ولكن يحسن بنا قبل تناولنا لها تبين الطريقتين بالشرح والبيان أن نشير إلى مفهوم الميزان عند ابن تيمية والعلاقة بينه وبين مفهوم الغزالي للميزان.

(١) الصنعاني: ترجيح أساليب القرآن ص ١٩

- مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي للمؤلف ص ٣٣-٤٩ الانجلو المصرية ١٩٩٠

(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٧

الميزان بين الغزالي وابن تيميه

أولاً: مفهوم الميزان عند الغزالي:

لاشك أن الغزالي سبق إلى اكتشاف الميزان - وإن كان يعترف بأنه مسبق - لأننا نقول إن الغزالي نبه ابن تيميه إلى هذا الميزان. غير أن ما يسميه الغزالي بالميزان وأنه مأخوذ من القرآن ليس في نظر ابن تيميه إلا منطق اليونان، بمعنى أنه رفض تعريف الغزالي للميزان لأنه لايسجم مع القرآن نفسه وإنما ينسجم مع منطق اليونان. فما حقيقة الميزان عند الغزالي وما مفهومه؟

صنف الغزالي كتابه "القسطاس المستقيم" وذكر فيه خمسة موازين - الضروب الثلاثة الحملات - ميزان التعادل، والشرطي المتصل - ميزان التلازم - والشرطي المنفصل - ميزان التعاند - أما ميزان التعادل فقد جعله ثلاثة أقسام: الأكبر والأوسط والأصغر. فأصبح مجموعها خمسة موازين.

يقول الغزالي: "أما هذه الاسامي - أسماء الموازين - فأنا ابتدعها. وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن. وما عندي أني تتبعته إلى استخراجها من القرآن، وأما أصل الموازين فقد سُبقت إلى استخراجها، ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسام أخرى سوى ما ذكرته. وعند بعض الأمم الحالية، السابقة على بعثة محمد، وعيسى صلوات الله عليهما، أسام أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام" (١).

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم ص ٤١-٤٢ تحقيق الالب فيكتور شلحت اليسوعي: بيروت

ثم يشير الغزالي إلى مفهومي للموازين الثلاثة: التعادل ، والتلازم ،
والتعاند:

١- ميزان التعادل: وهو أن نرتب أصليين على وجه من الوجوه، ثم نستخلص منها
علماً جديداً لازماً عنهما، والمثال على ذلك: كل مالا يخلو عن الحوادث فهو
حادث. والعالم لا يخلو عن الحوادث، إذن فالعالم حادث.

٢- ميزان التلازم: وهو أن نبداً من دعوى الخصم التي تخالف دعوانا، ثم
نستخلص الحالات التي تنتج عنها إذا سلمنا بها، فتظهر بذلك استحالتها، ومتى
ثبتت استحالتها، كان معنى ذلك، أن نقيضها ليس مستحيلاً، وهذه دعوانا (١).

٣- ميزان التعاند: إذا أردنا أن نعرف حقيقة مشكلة من المشاكل، لابد لنا من أن
نضعه - الفرض - بين افتراضين فإذا ثبت بطلان أحد هذين الافتراضين، لزم عن
ذلك ثبوت صحة الافتراض الآخر. ومثاله في مناقشة المدّعون قدم العالم: العالم إما
حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً وإذن، فهو حادث لا محالة.

ويكفي الإنسان أن يقر بالأصليين - (العالم إما حادث وإما قديم) و (محال
أن يكون قديماً) - حتى يجد نفسه أنه لا محيص له عن الاقرار بما يلزم عنهما. وهكذا
يمكننا البحث عن الحقائق الجديرة، ونستخرجها من الحقائق القديمة، بل على النحو
ذاته، نستطيع افحام خصومنا والزامهم بالحجة (٢).

وفي "القسطاس المستقيم" بعد أن استنبط من القرآن الكريم خمسة من
أشكال الاستدلال، وسماها: ميزان التعادل الأكبر، وميزان التعادل الأوسط،

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠

(٢) الغزالي: السابق ص ١١ وأيضاً: د. مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية (الغزالي)
ص ٧٧، ٧٨ مكتبة الهلال. بيروت.

وميزان التعادل الأصغر، ميزان التلازم، وميزان التعاند. نقول بعد ذلك مثل للأول بما جاء على لسان ابراهيم عليه السلام في مجادلته مدعى الألوهية، غذا قال: "إن الله يأتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب" وقال الغزالي فى ذلك: رأيت فى هذه الحجة أصلين قد ازدوجا، فتولد منهما نتيجة هى المعرفة، إذ القرآن مبناه على الحذف (١) والايجاز، وكمال صورة هذا الميزان: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الاله (فهذا أصل)، وإلهى هو القادر على الاطلاع (وهذا أصل آخر)، فلزم من مجمرعهما أن إلهى هو الاله دونك يا عمروذ.

ومثال للثانى بقوله تعالى حاكياً عن ابراهيم: "فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال هذا ربهى، فلما أفل، قال لأحب الآفلين" ويقول فى بيان وكمال صورة هذا الميزان أن النجم آفل. والاله ليس بآفل، فالقمر ليس بآله.

ويفرق الغزالي بينه وبين الأول، أما هذا فأحدهما موجهة والأخرى سالبة. ومثل للثالث بقوله تعالى: "وما قدرُوا الله حق قدره إذا قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء، قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس". ويفرق بينه وبين السابقين بأن نتيجه جزئية - موجهة - وهى إثبات إنزال اليه سبحانه الكتب على بعض البشر. وهى نقيض الكلية السالبة الى ساقرها: ما أنزل الله على بشر من شىء.

ومثل للرابع بقوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، ف سبحانه الله رب العرش عما يصفون" وهذه الآية استدلال على صانع العالم واحد بدلالة التمانع.

(١) يقصد حذف إحدى المقدمات. وهو ما يعرف بقياس الاضمار.

ومثل للخامس بقوله تعالى: "قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله، وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين".

ويقول الغزالي بعد بيان هذه الأقسام: سميت الأول ميزان التعادل (الأكبر والأوسط والأصغر) لأن فيه أصليين متعادلين كأنهما كفتان متحاذيتين، وسميت الثانى ميزان التلازم لأن أحد الأصلين يشتمل على جزئين أحدهما لازم والآخر ملزوم كقوله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" فإن قوله تعالى "لفسدتا" لازم، والملزوم قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة"، ولزمت النتيجة من نفى اللازم. وسميت الثالث ميزان التعاند لأنه رجع إلى حصر قسمين بين النفى والاثبات، يلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر، ومن نفى أحدهما ثبوت الآخر، فبين القسمين تعاند وتعناد (١).

إن مفهوم الغزالي للميزان إنما قصد به الدفاع عن الدين كما كان قصد ابن تيمية، ودليلنا أن دعوة الغزالي إلى التزام الكتاب والسنة كانت هى اللازمة التى يكررها دائما فى كل كتبه.

ففى ميزان العمل يقول: "إعلم أن سالك سبيل الله تعالى قليل، والمدعى فيه كثير، ونحن نعرفك علامتين له، العلامة الأولى: أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوفة على حد توقيفاته، إيراداً واصدراً وإقداماً وإحجاماً، إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها..." (٢)

وفى رسالته أيها الولد يقول: "أيها الولد ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع، إذ العلم والعمل بلا اقتداد بالشرع ضلالة..".

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم ص ٣١. القاهرة ١٩٠٠م (بتصرف).

(٢) عن كتاب: الغزالي للدكتور الشرباصى ص ١٦٤.

وذكر في كتابه الذى ألفه فى أواخر حياته (الجام العوام عن علم الكلام):
 "أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع
 به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذى ينتفع به الصبى
 المرضيع، والرجل القوى وسائر الأدلة كالأطعمة التى ينتفع بها الأقوياء مرة،
 ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً" (١).

ثانياً: مفهوم الميزان عند ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن الميزان عند كثير من العلماء هو العدل، وهو ما به توزن
 الأمور، وهو ما به يعرف العدل وقالوا فى معنى قوله تعالى: "والسما رفعها
 ووضع الميزان" (٢) هى الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التى تجمع بين التماثلات
 وتفرق بين المختلفات (٣). فما يعرف به تماثل التماثلات من الصفات والمقادير هو
 من الميزان. وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات.

وكما يستخدم الميزان فى المكايل والمقادير فإنه يستخدم أيضاً فى
 التشريعات، مثال ذلك- فيما يقول ابن تيمية- : اذا علمنا أن الله حرم حمر
 العنب لما ذكره أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ثم رأينا نبيذ الحبوب من
 الحنطة والشعير والرز، وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة
 التحريم. كان هذا القدر المشترك- الذى هو العلة- هو الميزان، الذى أنزله الله فى

(١) الجام العوام عن علم الكلام. مصدر سابق.

(٢) الرحمن: (٧).

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٣٣٣.

قلوبنا.. فلا نفرق بين المتماثلين. وهذا هو القياس الصحيح، قياس العدل الذى أمر الله تعالى به (١).

وفى العلوم العقلية يرى أننا نصل بالميزان إلى معرفة الكلّيات عن طريق وزن جزئياتها المعين، المشخصة فى الخارج، فلولا الجزئيات ما كان هناك اعتبار للكلّيات، ولولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة.

يقول: "ومن علم الكلّيات من غير معرفة المعين، فمعه الميزان فقط. والمقصود بها وزن الأمور الموجودة فى الخارج. وإلا فالكلّيات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار. كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان حاجة. ولأريب أنه إذا حضر أحد الموزولين واعتبر بالآخر بالميزان كان أتم فى الوزن" (١). ثم يشير إلى أفضلية الميزان بهذا المفهوم. حيث يرى وجود أحد الموزولين مع الآخر فى الميزان أحسن وأفضل، مثال ذلك: إذا وزنت بالصنجة قدراً من النقدين، ثم وزنت بها نظيره والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما فى مغيب الآخر، فإنه قد يظن أن الوزان لم يعدل فى الوزن كما يعدل إذا وزنهما معاً، فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالفعل (١).

الميزان العقلى اذن هو ما فطر الله الناس عليه وعقروهم من معرفة التماثل والاختلاف، وهو ميزان عادل يسوى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول، أو بصيغة قياس التمثيل، مع أن صيغ التمثيل هى الأصل وهى الأكمل، والميزان هو القدر المشترك، وهو الجامع. وهو الحد الأوسط وسبق لنا بيان ذلك فى موضعه.

يقول ابن تيمية: إن في الفطرة السليمة قدرة على الاستدلال الصحيح
 "فالفطرة إذا كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي وإن كانت بليدة أو فاسدة لم
 يزدها المنطق إلا بِلادة وفساداً" (١)

وبمقتضى تصور كل من الغزالي وابن تيمية للميزان يمكننا القول بأن ابن
 تيمية وافق الغزالي من حيث أن العقل ميزان، ولكنه خالفه في استعمال الميزان،
 فعلى حين نرى الغزالي يستخدمه بطريقة الأقيسة اليونانية، وطبقاً لصورها
 وشروطها، نرى ابن تيمية لا يرفض ذلك وإنما يترك العقل وسجيته الاستدلالية دون
 قيود بأقيسة معينة على غرار ما تقيد به عقل الغزالي، ومن ثم فقد ذهب ابن تيمية
 إلى أن الموازين الخمسة التي ذكرها الغزالي في (القسطاس المستقيم) هي منطق
 اليونان بعينة غير عبارته، ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله إليه
 هو منطق اليونان، وذلك لوجوه عدة:

الأول: أن الله تعالى أنزل الموازين مع كتبه من عهد نوح وإبراهيم وموسى
 وغيرهم من الأنبياء قبل أن يخلق اليونان. فمعلوم أن المنطق اليوناني وضعه أرسطو
 قبل المسيح - عليه السلام - بثلاثمائة سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟
 الثانى: أن الأمة الإسلامية، مازالت تزن بالموازين العقلية، ولم يعرف
 السلف بمنطق اليونان هذا. ومعلوم أن كتب المنطق والفلسفة عربت في عهد
 المأمون.

الثالث: إنه مازال كثير من نظار المسلمين بعد أن ترجح المنطق اليوناني

وعرفوه يعيرونه ويلذمونهم. ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية (١).

وانتقد بعض الباحثين المعاصرين ادخال الغزالي المنطق في علم أصول الفقه، فذهب الدكتور النشار إلى أن: الميزان الأكبر - عند الغزالي - هو المقدمة الكبرى. والميزان الأصغر هو المقدمة الصغرى، والعمود هو الحد الأوسط بين المقدمتين، أما الموازين الأخرى فقد استعار لها الغزالي أسماء من المنطق الأرسطي هي: التعادل، والتلازم، والتعاند (٢).

ولكن ابن تيمية ذكر أن الغزالي في أواخر سنيه قطع بأن كلام الفلاسفة لا يفيد علماً ولا يقيناً.. قال: "وآخر ما اشتغل به النظر في صحيح البخاري ومسلم ومات وهو مشغل بذلك" (٣).

يشير أحد المفكرين المعاصرين إلى موقف كل من الغزالي وابن تيمية من المنطق وعملهما فيه. فيقول: ".. وإذا أحيل البحث إلى الامامين: الغزالي، وابن تيمية، فنحن بين حجتين من حجج المنطق، لا يسبقهما فيه سابق من المتقدمين أو المتأخرين، ومناقشتهما للمنطق تصحيح وتنقيح، وليست مناقشة هدم للأسس التي يقوم عليها، أو تفنيد للأصول التي يرجع إليها، فهما يريدان إثبات الخطأ على من يسيئون تطبيق القياس والبرهان، ولا يريدان محو القياس والبرهان في علم من علوم الدين أو الدنيا التي جاءت من اليونان أو نشأت بين المسلمين" (٤).

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٣-٣٧٤.

(٢) د. النشار: مناهج ص ١٣٦.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى ج ٥ ص ٤٢.

(٤) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص مصدر سابق.

هذا كلام صحيح في مجمله غير أننا نرى أن موازين الغزالي وموقفه من المنطق عامة مر بمراحل وتطورات، حقا إنه انتهى إلى مآدرج عليه ابن تيمية طوال حياته وهو تقريض المنطق الارسطي وبيان تنافره مع الالهيات الاسلامية. ويرى ابن تيمية أن الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن هي من باب قياس الأولي، الذي ذكر في دلائل الربوبية والالهية، والوحدانية. وعلم الله وقدرته، وإمكان المعاد.

صورتا الميزان عند ابن تيمية:

وبخصوص طريق الاستدلال اللذين أشرنا إليهما وهما: قياس الأولي وآيات الله تعالى، ذهب ابن تيمية إلى أنهما طريقا الأنبياء فقد استدلوا على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك القياس، استعملوا قياس الأولي، ولم يستعملوا قياس ثمولى. فما المقصود بهذين الطريقين؟

١- قياس الأولي:

يعرفه ابن تيمية بأنه "ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه" (١). ومضمون هذا الدليل أن ما ثبت لغير الله من كمال لانقص فيه، فثبوته له بطريق الأولي، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتزاه عنه بطريق الأولي (٢).

واستخدم السلف قياس الأولي- اتباعاً للقرآن- فاستدلوا به على أن الله

(١) د. النشار: منهاج ص ٢١٨.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٥٠.

تعالى "له من صفات الكمال التي لا نقص فيها اكمل مما علموه ثابتا لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل - فكما أن البدن شامع بين الذات والذات فكذلك بين كمال وكمال - كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق" فكمال الله اكبر وأعظم من كمال غيره.

٢ - الاستدلال بالآيات:

في مستهل كلامه على هذا الطريق يفرق بين الآية وبين القياس، فالآية "هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول" (١) فكما أن الشمس آية النهار "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة" (٢) فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار. ثم يذكر آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول: "نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، ولا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره.

وكذلك الآيات التي تتعلق بالرب تعالى: نفس العلم بها يوجب العلم بوجود الله تعالى، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره. والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل، فكل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول. والعلم باستخدام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة (٣). ثم يشير إلى أن القضايا الكلية

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٥١.

(٢) الاسراء: (١٢).

(٣) ابن تيمية: الرد ص ١٥١.

إن لم تعلم معيناتها بالتمثيل فإنها لاتعلم بغيره. فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذى هو الحد الأوسط. ثم يمثل لذلك بالقياس التالى:

كل	أ	هى	ب
وكل	ب	هى	ج
اذن كل	ج	هى	أ

ويقول: لابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلى المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل. أى لابد أن يعرف كل فرد من أفراد (الجيم) يلزم كل فرد من أفراد (الباء)، وكل فرد من أفراد (الباء) يلزم كل فرد من أفراد (الألف). ويرى ابن تيمية - خلافاً للمناطق فى تحقيقهم صحة القياس - أن العلم بلزوم (الجيم) المعين (للباء) المعين، و (الباء) المعين (للالف) المعين أقرب إلى الفطرة من طريق المناطق (١).

وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسطى فإنها تخالف أيضاً التمثيل الأرسطى (٢). يقول ابن تيمية إن دليل الآية هو: استدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل (٣).

ينتهى ابن تيمية إلى القول بأن: "العلم يكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل، فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول" (٤) وعلى ذلك يمكننا القول مع الدكتور النشار: إن "الآية - وهى العلم

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٥١.

(٢) د. النشار: مناهج ص ٢١٧.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ١٦٢.

(٤) السيوطى صون المنطق ص

باستلزام المعين للمعين المطلوب - أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي الذي ينتقل العقل فيه من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية. إن طريق الفكر عند ابن تيمية - كما هو عند المتكلمين - هو استلزام الدليل للمدلول، أو هو استلزام معين لمعين. وإذا كان هناك علم كلى، فإنه ينشأ من العلم الجزئى، فيلزم عن وجود الخاص وجود العام، كما يلزم من وجود هذا الانسان وجود الانسان ومن وجود هذا الانسان وجود الانسانية" (١)

وحسبنا القول المشهور للامام الفخر الرازى: "تبعث الطرق الكلامية والمذاهب الفلسفية، فما وجدتها تروى غليلاً أو تشفى غليلاً ووجدت أقرب الطرق القرآن".

بعض الأشكال الاستدلالية فى القرآن:

إذا كان الرازى قد أقر - أخيراً - بأن أقرب الطرق القرآن، فذلك لأن المنهج القرآنى علم "أهله أن يطالبوا الناس بالحجة، لأنه أقامهم على سواء الحجة، وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به ويدعوه إليه، وعلى هذا درج سلف هذه الأمة الصالح، قالوا بالدليل، وطالبوا بالدليل، ونهوا عن الأخذ بشيء من غير دليل" (٢)

وقد تحدث القاضى عبد الجبار فى المجلد الرابع من المحيط فى النبوات، وذكر فى مبحث إعجاز القرآن "واتفق فيه أيضاً إستنباط الأدلة التى توافق العقول، وموافقته ما تضمنه لاحكام العقل على وجه يهر ذوى العقول ويخبرهم، فإن الله

(١) د. النشار: السابق ص.

(٢) الشيخ محمد عبده: تفسير المنار ج ٢ ص ٤٢٥.

بينه على المعانى التى يستخرجها المتكلمون بمعاناة، وجهد، بالفاظ سهلة قليلة
تحتوى على معانى كثيرة" (١)

وإذا كان هذا كذلك فإن من العلماء من يقسم الاستدلال فى القرآن إلى
أنواع، منها: التعميم ثم التخصيص، والأقيسة الاضمارية، والتمثيل... ونحن هنا
نعرض - باختصار - لبعض هذه الأنواع أو الأشكال.

أولاً: الاستدلال بالتعميم ثم التخصيص:

وهو من بين الأساليب التى استخدمها القرآن لإثبات بعض أغراضه.
والمقصود به، أن يُذكر مايراد إثباته من مضمون فى شكل قضية عامة يبرهن عليها
أولاً بصورة إجمالية، أو بدليل إجمالى، ثم تعرض لبيان جزئياتها لبرهن عليها بصورة
تفصيلية إشارة إلى أن كل جزئى منها يؤدى إلى إثباتها، وأن مجموعها يصلح أن
يكون دليلاً كلياً عليها.

ومثال ذلك فى القرآن الكريم، الجدل الذى دار بين موسى عليه السلام وفرعون.
قال موسى: "إنى رسول من رب العالمين" (٢) ومضمون هذا القول، أفراد
الله تعالى بالربوبية، وإبطال ربوبية ما سواه، فالله هو رب العالمين، "والعالمين عبارة
عن كل موجود سوى الله تعالى، وهى على ثلاثة أقسام: المتحيزات، والمفارقات،
والصفات.. بالاضافة إلى إمكان وجود عوالم أخرى إذ ثبت بالدليل أنه تعالى قادر
على جميع الممكنات، فهو قادر بالدليل على أن يخلق ألف ألف عالم خارج

(١) ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن ص ٢١، ٢٢.

(٢) الاعراف: (١٠٤).

العالم" (١) .

هناك اذن رب للعالم الموجودة والممكنة الوجود غير أن فرعون يتساءل:
 "وما رب العالمين" (٢) "فمن ربكم يا موسى" (٣). قال ربنا الذى أعطى كل شىء
 خلقه ثم هدى" (٤) أى الذى "أعطى كل شىء صورته، وشكله الذى يطابق
 المنفعة المنوطة به المطابقة له كاليد للبطش، والرجل للمشى، واللسان للنطق، والعين
 للنظر، والأذن للسمع" (٥)

ويمكن وضع هذا الحوار على صورة القياس التالى:

١- الله قد أعطى كل شىء الخلق المناسب.

٢- وكل من أعطى كل شىء الخلق المناسب فهو رب العالمين.

٣- اذن الله هو رب العالمين.

وواضح تميز الدليل فى صورته القرآنية عن المنطقية لأنه فى القرآن أتى

بقضية واحدة وتركنا نستخرج منها الثانية والنتيجة بخلاف المنطق فإن نتيجته
 معلومة من المقدمتين بذكرهما.

وخلاصة هذا الدليل أن الاستدلال على موضوع الدعوة قد تم بالتعميم ثم
 البرهنة على ذلك بالتخصيص.

(١) التفسير الكبير الرازى ج ١ ص ٦ مصر ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

(٢) الشعراء: (٢٣).

(٣) طه: (٤٩).

(٤) طه: (٥٠).

(٥) الشوكانى: فتح القدير ج ٣ ص ٣٦٨ دار احياء التراث العربى.

ثانياً: الأقيسة الاضمارية:

وهي التي تحذف فيها إحدى المقدمات مع وجود ما يدل على المحذوف، يقول صاحب العقيدة الطحاوية "إن الطريقة الفصيحة في البيان أن تحذف إحدى المقدمات وهي طريقة القرآن" (١) .

وقال الغزالي: "إن القرآن مبناه الحذف والايجاز - أى في شكل الأقيسة - وقرأ قوله تعالى يرد على النصارى الذين يزعمون أن عيسى ابن الله، لأنه خلق من غير أب (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون)" (٢) .

وقال الشوكانى: "تشبيه عيسى بآدم في كونه مخلوقاً من غير أب كآدم وجاء المشبه به أشد غرابة من المشبه، وأعظم عجباً وأغرب أسلوباً لأن آدم خلقه من تراب، أى لم يكن له أب ولا أم" (٣) .

وفي هذا المقام يقول الرازى: " وإذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هو أقرب إلى العقل، فن تولد الحيوان من الدم الذى يجتمع فى رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس" (٤) . وعلى العكس، فإذا كان الخلق من غير أب مبرراً لاتخاذ عيسى إلهاً، فأولى أن يكون الخلق من غير أب ولا أم مبرراً لاتخاذ آدم إلهاً، وهذا مالا يقوله أحد. فبطل بالاثبات والعكس أن يكون عيسى إلهاً وآدم قبله كذلك.

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣ المكتب الإسلامى بدمشق.

(٢) آل عمران: (٥٩).

(٣) الشوكانى: فتح القدير ط ص ٢٤٦.

(٤) الرازى: التفسير الكبير ج ٨ ص ٧٨.

والآية - التى معنا - هى من قبيل قياس الاضمار كما أشار الغزالي، ويمكن وضعها على الصورة الآتية:

١ - إن آدم خلق من غير أب ولا أم.

٢ - وعيسى خلق من غير أب.

٣ - فلو كان عيسى إلهاً بسبب ذلك لكان آدم أولى بالآلوهية، ولكن آدم ليس إلهاً ولا إلهاً باعتراف النصارى أنفسهم، فعيسى - أيضاً - ليس إلهاً لا إلهاً. (١)

إعتمد القرآن الحذف ليكون القياس منتجاً من خلال بعض أجزائه وبالتالى فلا يمكن أن نتهمه بأن شيئاً من النتيجة تضمنته المقدمات.

ثالثاً: الاستدلال بالأمثال:

يستدل المثل لإخراج مالا يعلم بهديه العقل، إلى ما يعلم بالديهة، وما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، ومالا قرأ له من الصفة إلى ماله قوة (٢) أو هو عبارة عن قول فى شىء يشبه قولاً فى شىء آخر بينهما مشابهة ليبين أحدهما الآخر، ويصوره (٣) ومن هنا ندرك أن المثل يستخدم كدليل.

قال ابن تيمية: "إن المثل يكشف الحال حتى فى المعلومات بالحس والديهة" وقال الرازى "إنه يؤثر فى النفس تأثير الدليل (٤) .

(١) الشيخ أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص ٢٣٩.

(٢) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن ج ١ ص ٤٨٦ الحلب بمصر ط ٢.

(٣) الراغب الأصفهاني: المفردات فى غريب القرآن ص ٧٠٠ مصر.

(٤) التفسير الكبير ج ٢٥ ص ٦٩.

ويجمع هذا كله ما قيل من أن المثل يضرب "لتقريب الحقائق العليا ولتشبيه الغائب غير المحسوس بما يقربه من القريب المحسوس، ولتوضيح المعاني الكلية بالمشاهد الجزئية وللاستدلال بحال الحاضر على الغائب" (١).

ومن ذلك في القرآن، قوله تعالى: "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الدين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئاً، لا يستقدوه منه، ضعف الطالب والمطلوب، ما قدروا الله حق قدره، إن الله لقوى عزيز" (٢).

والمثال (٣) المضروب في الآية سيق كدليل على بطلان الوثنية يقول الرازي: أعلم أنه سبحانه لما بين من قبل أنهم يعبدون من دون الله مالا حجة لهم فيه، ولا علم، ذكر في هذه الآية ما يدل على إبطال قرهم.

والمعنى "بما أن الأصنام يستحيل عليها أن تخلق ذباباً حال اجتماعها، فكيف بها حال انفرادها، وكل من كانت تلك حاله، فهو غير مؤهل لأن يكون معبرداً" (٤).

ولندع مسألة الخلق جانباً، فهم لا يقدرُونَ عليها، ولنفرض أن الذباب سلب من الآلهة شيئاً، هل يقدرُونَ على إسزجاعه؟ وهذا من قبيل الافتراض الجدلي. يقول الرازي "اترك أمر الخلق والايجاد وأتكلم فيما هو أسهل منه" (٤)

(١) أبو زهرة: السابق ص ٣٢٥.

(٢) الحج: (٧٣-٧٤).

(٣) قال الرازي: الذي جاء به ليس بحث فكيف سماه مثلاً؟ ثم أجاب: لما كان المثل في الأكثر نقطة عجيبة غريبة جاز أن يسمى ما كان كذلك مثلاً. (أنظر: التفسير الكبير ج ٢٣ ص ٦٨).

(٤) الرازي: السابق ص ٦٨.

وهو الاسترجاع لما سلب، وهذا يمكن أن يقدر عليه من لا يخلق.

رابعاً: إبطال دعوى الخصم بإثبات نقيضها:

ومثاله قوله تعالى: "وما قدرُوا الله حق قدره، إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً..." (١).

إدعى اليهود - لكي يبرروا رفضهم لنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن - سلباً كلياً - ما أنزل الله كتاباً على بشر - فكذبهم الله تعالى بما يعترفون به وهو الإيجاب الجزئي المناقض للسلب الكلي، فإنهم يعترفون بالتوراة التي بين أيديهم ويفتخرون بها على العرب، بأنهم أصحاب كتاب، ومع ذلك يقولون "ما أنزل الله على بشر من شيء" وهذا تناقض في الحقيقة والواقع. ولا شك أن هذا مسلك من مسالك الإفحام والزام، فضلاً عن أنه منع للدعوى ونقض لها باعتبار أن صاحبها يعتقد بخلافها.

نخلص من هذا إلى أن القرآن الكريم قد استعمل كل الطرق البيانية الممكنة والموصلة إلى الاقتناع والافتناع بإدراك الحق وقبوله. وما ذكرناه قليل - جداً - من كثير.

ومن هذا كله اتضح لنا مدى تأثير ابن تيمية بالاستدلال القرآني.

خاتمة عامة

إن اللحظة التاريخية التي عاشها الشرق الاسلامي في القرن السابع الهجري، ألزمت ابن تيمية الدعوة بالحاح إلى الاعتصام بالسنة والدفاع عن المنقول وترجيحه على منطق اليونان.

لقد بدا لنا أن ابن تيمية وطد العزم على أمرين أساسيين: الأول: التصدي للفلسفات الرافدة، صوباً لعقيدة التوحيد ودفعاً لشبهة هذه الفلسفات. والثاني: بيان أن العقيدة وما انطوى عليها مما يبدو - للبعض - لاعقلانياً، هي عقلانية، وليست بحاجة إلى منطق اليونان، كما أن رفض المنطق الأرسطي لا يعني رفض العقل، فالأول ليس الثاني، ولا العكس.

والمنطق المعنى بالنقد هنا، هو الذي تعلق به الفلاسفة الإسلاميين إلى حد أنه أصبح مدخلاً لعلومهم، أي منطق أرسطو، ظهر ذلك واضحاً في تأكيد ابن تيمية على أن جدوى المنطق ضعيفة في تقرير الحقائق، لأنه يزن الاستدلال ولا ينشئ الاستدلال، فقيمته آلية صورية لا يوجد المادة، بل يزنها. ولما كان كذلك، فلا أحد من أهل الفكر ملزم باعتماده، إذ بالامكان الوصول إلى الحقائق دونه.

ولقد تبين لنا من خلال هذا البحث، وبعد تجاوز العنوان (١) أن الرجل لا يقول بإبطال عموم المنطق، وإنما نوع واحد فقط هو منطق أرسطو القائم على المنهج العلمي اليوناني، القائم بدوره على الكيفيات وعلى استخدام العقل فيما لا

(١) نقصد عنواني كتابيه: "الرد على المنطقيين" و "نقض المنطق" حيث جاء العنوان الثاني

يستخدم فيه إلا بمقدار، حيث أنهم احتقروا المشاهدات، والمنهج التجريبي، وبرعوا- وخاصة الأفلاطونية المحدثة- إلى تصور الموجودات العليا، وقياسها على السفلى، ونحن نعرف أن أفلاطون حَقَّرَ من شأن الحس واعتبر الإدراك الحسى ظناً، لا يمثل الحقيقة، وخلق عالماً مجرداً خيالياً، اعتبره هو الحقيقة وحدها.

كما أن نقد ابن تيمية للمنطق لم يقيم على أساس ديني فقط، بل على أساس عقلي أيضاً، فهو يقارع الدليل بالدليل، ويقاوم المنطق بمنطق أقوى. فلم يكن هداماً فحسب، بل كان بناءً كذلك، أى أنه حاول أن يضع إلى جانب نقده للمنطق الأرسطى منطقاً إسلامياً.

في الجانب الهدمى نقد ابن تيمية المقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس، وفي الجانب الإنشائي عرض آراءه في الحد الإسلامى وفي صورة الاستدلال القرآنية.

ساق ابن تيمية آراءه النقدية مستنداً إلى الإسلام باعتباره ديناً وعقلاً، وكلاهما لا يحتمل هذه القيود الصناعية المتكلفة التى يزخر بها المنطق الأرسطى الذى يرجع "إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية" (١).

بعد هذا كشف ابن تيمية عن منهج كله أصالة، وكله ابتكار، وابتداع

لمنطق إسلامى، يتمثل فى "الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن" أو مايسمىها الله جل وعلا بالأمثلة المضروبة "ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل" (٢) وهى مذكورة فى دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته وإمكان

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ ٣ ص ٢٢٤ تحقيق: محمد عبد الحميد ومحمد الفقى. القاهرة ١٩٥١م.

(٢) الزمر: (٢٧).

المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية، والمعالم الإلهية التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكتمل به النفوس من المعارف، وإن كمالها لا بد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً" (١)

وعلى هذا النحو مضى ابن تيمية - وكما رأينا - مؤكداً صحة رأيه موجهاً الأنظار إلى الأصول العقلية في القرآن والحديث لبيان غناها اللداتي في البرهنة على صحة كافة القضايا التي تعرض لبحثها. والحق يقتضينا الإشارة إلى أن ابن رشد سبقه إلى هذا الرأي، فقد حاول ابن رشد إثبات مطابقة الفلسفة للشريعة بكتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)، غير أننا كشفنا عن اختلاف المنحى المنطقي الذي ينحوه استدلال ابن تيمية عن آراء ابن رشد الشارح لفلسفة أرسطو، بينما كان ابن تيمية خصماً قوياً المراس لأرسطو لاسيما في مبحثي الإلهيات والمنطق.

وبهذا يتضح أن ابن تيمية لا يعادى العقل، فقد رأى أن المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح، وحاول إثبات اليقين في العقل، وأن له القدرة على الإدراك والتمييز فيقول: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل.. فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين. وإما أن يراد جميعاً وإما أن يقدم السمع وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه" (٢) ولكن ابن تيمية يؤكد على عدة أمور منها:

١ - أن العقل الذي هو أصل للنقل، ليس أصلاً في ثبوته في نفس الأمر،

(١) ابن تيمية: السابق ج ١ ص ٥.

(٢) ابن تيمية: السابق ج ١ ص ١.

كما أنه ليس أصلاً في العلم بصحة النقل. فهناك كثير من الأشياء الثابتة في النفس معلومة دون الحاجة إلى العقل، ومالا يعلم لا يكون لوجود له، فعدم العلم ليس علماً بالعدم.

- ٢- أن تقديم العقل ليس مطلقاً، ولكن إذا كان قطعياً والنقل ظنياً.
 ٣- أن هذا التقديم للعقل لا لكونه عقلاً- جوهرأ قائماً بذاته كما عرفه الفلاسفة- وإنما لكونه قطعياً.

ولهذا كله تبين لنا أن ابن تيمية ميز بين منطقيين الأول وهو ما تجده عند أرسطر والفارابي وابن سينا وابن رشد. وقد جاء موقفه إزاءه موقف سلبي، لأنه منطقي نشأ في البيئة اليونانية وفي إطار لغتها، فهو منطق محلي، أسير بيئته ولغتها. أما المنطق باعتباره منطق العقل فإن موقفه إزاءه موقف إيجابي، وهو بهذا الموقف كان منطقياً من الطراز الأول، فقد قام بمحاولة لا نجد لها شبيهاً في تاريخ العصور الوسطى. يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق: "إن الدراسات المنطقية لم سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق لكننا بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً (١) لقد كان يرجو أن يأتي بعده علماء يواصلون أبحاثه، ولكن يبدو أن أمله قد تحقق على أيدي بعض الأوربيين.

لقد شارك ابن تيمية الهجوم على صورية المنطق ومحليته كثير من كبار الفلاسفة في العصر الحديث مثل: هيوم، ومل، وديوي وبرادلي. فضلاً عن بعض المفكرين العرب، فقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى القول بأن المنطق ظل صورياً خالصاً.. دون أن يصبح منطقاً للحقيقة (٢).

(١) د. النشار: مناهج ص ٢١٩.

(٢) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ١٢٣.

فابن تيمية عندما هاجم الفلسفة عامة. والمنطق خاصة إنما هاجم المنطق الذي انتسب إلى الإسلام، وكتب بلغة العرب وهو لا يمثل الإسلام ولا العرب، في حقيقته.

والذي صنعه ابن تيمية إنما هو نقض التبعية الفكرية لهذه الفلسفة - كما حاول الغزالي ذلك من قبل - ولهذا المنطق.

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى روح المعارضة الإسلامية لفلسفة أرسطو، والتي أخذت "تنمو وتتضح"، وكانت معارضة تشمل كل جوانب الفكر العربي الإسلامي نفسه، وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع العربي الإسلامي نفسه، وحقيقة مصالحه وكانت امتداداً للفكر العربي الإسلامي نفسه منذ ينابيعه الأولى في الفقه والأصول والنحو والبلاغة، حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة" (١).

أما عن خصائص ومميزات الروح الإسلامية المعارضة، فيقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "... ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجرها على نتائج الروح اليونانية عن خصائصها ومميزاتها، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذت من التراث اليوناني، فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية، فكأنها لم تأخذ إذن شيئاً مما ميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية" (٢).

فضلاً عما تبييناه، إذ تتجلى حركة العقل العربي الإسلامي بوضوح وتميز

(١) د. محمود أمين العالم: كتابات مصرية ٢، ص ٦٦.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص. التصدير.

فى التوجه صوب الجزئى الشخص لا الكلى المجرد، وفى النزوع إلى الكمى التجريبي لا الكيفى التجريدى، وفى الاحتفال بالواقعى المحسوس لا النظرى الغائى، وفى الاهتمام بالاستقراء أكثر منه بالقياس.

"فأول نقطة هامة نلاحظها فى روح الثقافة الإسلامية هى أنها فى سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهى نصب عينها. وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة فى الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامى والعقل اليونانى، بل راجع إلى صراع عقلى طويل.

"وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد" (١).

وهكذا يبدو أن البحث الفلسفى المعاصر فى صالح فلسفة ابن تيمية المنطقية ومنهج التجريبي. يقول المستشرق الانجليزى "هاملتون جب": "إن تركيز الفكر العربى على الأحداث الفردية، جعل علماء المسلمين معدين للتعمق فى المنهج الاختبارى العلمى أكثر من أسلافهم الاغريق والاسكندرانيين. إن الملاحظات المفصلة التى قام بها باحثوا الإسلام قد ساهمت بشكل ملموس فى تقدم المعرفة العلمية، بل إنها المصدر الذى أعاد المنهج التجريبي إلى أوروبا فى العصر الوسيط" (٢).

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٠-١٥١، ١٤٨.

(٢) جب: الاتجاهات الحديثة فى الإسلام ص ٣٣.

وأخيراً لا أود أن أجادل دفاعاً عن المنحى الاسمي في تناول المنطق، ولكنني أود أن أقول: إن كثيراً من علماء المنطق يستخدم نقطة طبيعة علم المنطق كتبرير لوجهة النظر التي يود أن يستشفها من وراء العمليات المنطقية أو لمنحى البحث الذي يود فرضه على مجالات المنطق، أو على عملياته وإتجاهاته، بل إن "بياجيه" يقول بكل صراحة "لكل منطق مشغوليات منطقية إضافية".

وتعقيباً يقول الدكتور عبد الفتاح الديدي: "لاحيلة في أن يصطبغ العمل المنطقي أو البحث المنطقي بصبغة ما تجعله أقرب إلى طبيعة الفهم الخاص بالمنطق كعلم لدى الباحث المنطقي... إن علم المنطق لا يزال يتأثر فعلاً في عملياته ورموزه وفي مفاهيمه وتصوراتيه بكل النظريات التي يحتضنها ويتبناها شتى علماء المنطق" (١).

وعلى ذلك يحق لنا القول: إن ابن تيمية ليس بدعاً في الأولين ولا في الآخرين إذا هو هاجم هذا اللون من الفلسفة النظرية التجريدية.

وحتى لانسى فهم آراء ابن تيمية، وحتى نضمن أن الصورية البهتة لن تقف عائقاً في سبيل تقدم الأبحاث المنطقية، أرى من واجب المناطق المعاصرين وشباب الباحثين في المنطق خاصة والفلسفة عامة، الذين يرون في منطق أرسطو قمة العلم والمعرفة، أقول: يجب عليهم أن يهتموا بالدراسة التي تتعلق بالجانب المعارض أكثر من إهتمامهم بالجانب المؤيد، فلا بد أن يعمروا بوجهات النظر المعارضة ليكتشفوا الأخطاء الذاتية من جهة، ولاكتشاف عيوب ومميزات وجهة النظر المعارضة من ناحية أخرى.

(١) د. عبد الفتاح الديدي: النفسانية المنطقية ص ١٨٢.

ومع إختلافى التام مع ابن الصلاح فى فتواه إلا أنى أوجه كلمة أخيرة إلى شباب الباحثين تبين المنهج القويم- فيما نرى- فى النظر فى الفلسفة- تلك هى كلمة العلامة ابن خلدون: "فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء بالشرعيات، والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها" (١).

وأخيراً :

أود أن يكون بحثنا هذا تمهيد للنظر فى مشكلة المنطق على اساس علمى مجرد. ولا أقول أننى أصبت فى كل ما سلف لأننى آدمى وكل ابن آدم مخطئ وخير الخطائين التواهمون.

والله تعالى أمأل: التوفيق والسداد والرشاد.



١ - فهرس المصادر والمراجع

- ١- ابراهيم الباجورى: حاشية الباجورى على السلم. الحلبي بمصر ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.
- ٢- ابن تيمية: الرد على المنطقيين. دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ).
- ٣- ابن تيمية: الرد على المنطقيين. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. بومباي ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.
- ٤- ابن تيمية: نقض المنطق. تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع القاهرة ١٩٥١م.
- ٥- ابن تيمية: جهد القريحة فى تجريد النصيحة. منشور ضمن كتاب صون المنطق والكلام. تحقيق د. على سامى النشار ١٩٤٧م.
- ٦- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. طبع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ٧- ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (رسالة القياس) المطبعة الشرقية ١٣٢٤هـ.
- ٨- ابن تيمية: مجموعة الفتاوى ج٩ الرياض ١٣٨١

التقريب لحد المنطق والمدخل اليه
بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية. تحقيق
د. احسان عباس مكتبة الحياة بيروت
١٩٥٩م.

ملخص ابطال القياس والرأى
والاستحسان والتقليد والتعليل. تحقيق
سعيد الافغانى دمشق ١٩٦٠م.
فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال. دار المشرق
بيروت.

تهافت التهافت. القاهرة ١٣٢١هـ .
الارشادات والتهيئات (المنطق) تحقيق
د. سليمان دنيا ، ١٩٦٠م القاهرة.
البرهان من منطق الشفاء. تحقيق د. عبد
الرحمن بدوى. القاهرة ١٩٥٤م.
روضة الناظر وجنة المناظر (فى أصول
الفقه بيروت ١٩٨٢م.

مفتاح دار السعادة. دار نجد الرياض
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

اعلام الموقعين عن رب العالمين. دار
الجيل بيروت ١٩٧٣.

٩- ابن حزم:

١٠- ابن حزم:

١١- ابن رشد:

١٢- ابن رشد:

١٣- ابن سينا:

١٤- ابن سينا:

١٥- ابن قدامة:

١٦- ابن القيم:

١٧- ابن القيم:

اغاثة اللهفان. تحقيق حامد الفقى. دار
المعرفة بيروت.

لسان العرب. دار المعارف بمصر.
ترجيح اساليب القرآن على اساليب
اليونان.

المعتمد فى اصول الفقه. نشر د. حسن
حنفى دمشق ١٩٦٥ م.
آداب البحث والمناظرة ق ١ مطبوعات
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

كتاب المعبر. نشر سليمان الندوى

١٨- ابن القيم:

١٩- ابن منظور:

٢٠- ابن الوزير الصنعانى:

٢١- ابر الحسن البصرى:

٢٢- أمين الشنقيطى:

٢٣- البغدادى (ابو البركات:

حيدر اباد البغدادى هبة الله بن

على ابن الدكن ١٣٥٠ هـ.

ملكا البغدادى)

جون استيوارت مل (سلسلة نوابغ
الفكر الغربى) دار المعارف بمصر.

الشامل فى اصول الدين تحقيق د. على
سامى النشار. الاسكندرية ١٩٦٩ م.

مقدمة فى علم الاستغراب. الدار الفنية
بالقاهرة ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

المنطق الوضعى. القاهرة ١٩٥٦،

١٩٥١.

٢٤- توفيق الطويل (الدكتور):

٢٥- الجوينى:

٢٦- حسن حنفى (الدكتور):

٢٧- زكى نجيب محمود (الدكتور):

٢٨- سالم ياقوت (الدكتور):

ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب
والاندلس. المركز لثقافى العربى الدار
البيضاء ١٩٨٦م بين ابن حزم: المنطق
الارسطى. مجلة التريباد (مج ٢ ع ٣، ٤،
ذو الحجة ١٤٠٩هـ).

٢٩- السيوطى:

صون المنطق والكلام. تحقيق د. النشار
١٩٤٧.

٣٠- السيوطى:

الاتقان فى علوم القرآن. الحلبي بمصر
١٣٧٠هـ-١٩٥١م.

٣١- الشوكانى:

فتح القدير. دار احياء التراث العربى.
التفكير فريضة اسلامية. دار الهلال
بالقاهرة.

٣٢- عباس محمود العقاد:

تثبت دلائل النبوة. تحقيق د. عبد
الكريم عثمان بيروت ١٩٦٦.

٣٣- عبد الجبار (المغزلى):

ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال. دار
القلم دمشق ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٣٤- عبد الرحمن حنكة:

النفسالية المنطقية عند جون استيوارت
مل. الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٥.

٣٥- عبد الفتاح الديدى (الدكتور):

دراسات فى المنطق مع نصوص مختارة.
مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٥م.

٣٦- عزمى اسلام (الدكتور):

- ٣٧- على سامى النشار (الدكتور):
مناهج البحث عند مفكرى الاسلام.
دار المعارف بمصر ١٩٧٨ م.
- ٣٨- على سامى النشار (الدكتور):
المنطق الصورى. الاسكندرية ١٣٧٥ هـ-١٩٥٥ م.
- ٣٩- عمر بن مهلان الساوى:
البصائر النصيرية. تعليق الشيخ محمد
عبد القاهره ١٨٩٨ م.
- ٤٠- الغزالى:
تهافت الفلاسفة. تحقيق وتقديم د.
سليمان ديا ١٩٥٥ م.
- ٤١- الغزالى:
المنقذ من الضلال. دار الأندلس بيروت
١٩٨٣ م. المستنصرى المطبعة الاميرية.
القاهرة ١٣٢٢ هـ.
- ٤٢- الغزالى:
الجام العوام عن علم الكلام. مصر
١٩٣٢.
- ٤٣- الغزالى:
معيان العلم فى فن المنطق. تعليق د.
على بوملحم مكتبة الهلال بيروت
١٩٩٣ م.
- ٤٤- الغزالى:
القسطاس المستقيم تحقيق الاب فيكتور
شلحت اليسوعى. بيروت، طبعة
القاهرة ١٣٥٣ هـ.
- ٤٥- الغزالى:
فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة.
القاهرة ١٣٥٣ هـ.

- ٤٦- الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت ١٩٦٩م.
- ٤٧- الفارابي: إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين القاهرة ١٩٣١م.
- ٤٨- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير. مصر ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.
- ٤٩- فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. القاهرة ١٣٢٣هـ.
- ٥٠- فخر الدين الرازي: لباب الاشارات والتنبهات. تحقيق د. احمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م.
- ٥١- فهمي جدعان (الدكتور): أسس التقدم عند مفكرى الاسلام. دار الشروق ١٩٨٨م.
- ٥٢- ماهر عبد القادر (الدكتور): المنطق ومناهج البحث. دار النهضة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٥٣- محمد أبو زهرة: ابن تيمية. القاهرة ١٩٧٢م.
- ٥٤- محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى. دار الفكر العربى بيروت
- ٥٥- محمد أحمد العدوى: آيات الله فى الافاق. مصر الطبعة الاولى
- ٥٦- محمد إقبال (الدكتور): تجديد التفكير الدينى فى الاسلام.

- ٥٧- محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيّات الكونية. دار الفكر بيروت ١٣٩٤هـ.
- ٥٨- محمد عاطف العراقي (الدكتور): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف ١٩٨٤م.
- ٥٩- محمد عاطف العراقي (الدكتور): فلاسفة المشرق دار المعارف ط٧.
- ٦٠- محمد عبد الستار نصار (الدكتور): المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام. دار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٦١- محمد عبده: رسالة التوحيد. دار المعارف بمصر ١٩٧١م.
- ٦٢- محمد عزيز نظمي (الدكتور): المنطق وأشكاله. مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية (بدون تاريخ).
- ٦٣- محمود فهمي زيدان (الدكتور): الاستقرار والمنهج العلمي. بيروت ١٩٦٦م.
- ٦٤- محمود ماضي (الدكتور): مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي. الأنجلو المصرية، ١٩٩٠م، منهج ابن القيم في أصول الدين. مكتبة الإيمان بالإسكندرية ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
- ٦٥- مصطفى عبد الرازق (الشيخ): تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة ١٩٥٩م.

٦٦- مصطفى غالب (الدكتور):

الغزالي (في سبيل موسوعة فلسفية).
مكتبة الهلال بيروت.

"كتب مترجمة إلى العربية"

- ١- برتراند رسل:
تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د. محمد
فتحى الشنيطى، الهيئة المصرية العامة
للكتاب ١٩٧٧م.
- ٢- جون ديوى:
المنطق، نظرية البحث. ترجمة وتعليق د.
زكى نجيب محمود دار المعارف
بمصر ١٩٦٠م.
- ٣- دى مور:
تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة د.
محمد عبد الهادى ابو ريده. ١٩٤٨م.
- ٤- ويزلى سالرن:
المنطق. ترجمة د. جلال محمد موسى دار
الكتاب المصرى ١٩٧٦م.

۲- فہرس بالموضوعات

الموضوع _____
الصفحة

٣ تقديم الاستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي

٤ مقدمة

الفصل الأول: تمهيد

١٠ ﴿مكانة المنطق في البيئة الإسلامية﴾

١٥ - ابن حزم
١٨ - الغزالي
٢٤ - ابن الصلاح
٢٥ - ابن القيم
٢٧ - ابن الوزير الصنعاني
٢٨ - السيوطي
٢٩ - ابن تيمية: تقديم عنه ومنهجه.
٣١ - حركة الترجمة والموقف منها.
٣٤ - الموقف العام من المنطق الأرسطي.
٣٩ - موقف بعض الأوروبيين المحدثين.

الفصل الثانى

﴿إشكالية الحد المنطقى﴾

٤٤

٤٥

- تمهيد

٤٩

- المبحث الأول : نقد قولهم: التصور لا ينال إلا بالحد.

٦٨

- المبحث الثانى : نقد قولهم: الحد يفيد العلم بالتصورات.

الفصل الثالث

﴿إشكالية القياس المنطقى﴾

٨٧

٨٨

- تمهيد: تعريفات.

٩٢

* المبحث الأول: المقام السلبى فى الأقيسة والتصديقات .

"نقد قولهم: إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس"

٩٣

- نقد ضرورة القضية الكلية الموجهة فى القياس.

* القضية الكلية وقياس التمثيل.

* القضية الجزئية بين:

ابن تيمية، ومل، وجيوى، وكينز، وبرادلى.

١٠٥

- نقد الحد الأوسط فى ضروء نسبية:

البديهى والنظرى من التصديقات.

١٠٧

- نقد اشراط مقدمتين فى القياس: موقف مل وبرادى.

١٢٠

* المبحث الثانى: المقام الإيجابى فى الأقيسة والتصديقات.

"نقد قولهم: إن القياس يفيد العلم بالتصديقات"

- ١٢١ - تمهيد.
- ١٢١ - الموقف الأول: القياس لا يفيد العلم إلا بأمور كلية.
- ١٢٢ - الموقف الثانى: الحقيقة المعبرة فى كل دليل هى اللزوم.
- ١٢٤ - الموقف الثالث: توقف صحة القياس على المادة.
- ١٢٥ - الموقف الرابع: التلازم والتقسيم (عند ابن تيمية).
- ١٣١ - الموقف الخامس: رد حصر الأدلة فى ستة أشكال.
- ١٣٣ - الموقف السادس: الاستدلال بالكليات على أفرادها.
- ١٣٤ - الموقف السابع: التصور التام للحد الأوسط يعنى عن القياس المنطقى.
- ١٣٦ - الموقف الثامن: من القضايا الكلية ما يعلم بغير القياس.
- ١٣٩ - الموقف التاسع: كل قياس يمكن رده إلى القياس الاقترانى.
- ١٤١ - تفنيد تفريقهم بين الأوليات والمشهورات:
- * وقفة مع أنواع القضايا.
- * الفرق بين الأوليات والمشهورات.
- * رأى ابن تيمية فى الأوليات والمشهورات.
- ١٥١ - خاتمة.

الفصل الرابع: ملامح المنهج التجريبي عند ابن تيمية

﴿الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية للطرق الاستدلالية المنطقية﴾ ١٥٤

- ١٥٥ - تمهيد: تعريف المنهج التجريبي أو الاستقرائي.

- ١٥٧ - المبحث الأول: بين قياس الشمول وقياس التمثيل.
- ١٧٦ - المبحث الثاني : اليقينيات بين المنطقيين وابن تيمية.
- ٢٠٤ - المبحث الثالث: طريقة ابن تيمية في الاستدلال
وأثر الاستدلال القرآنى.

- ٢٢٤ * خاتمة عامة.
- ٢٣٣ * فهرس بأهم المصادر والمراجع.
- ٢٤٢ * فهرس بالموضوعات.

رقم الإيداع : ٩٦/١٧٠١

الترقيم الدولى : 3 - 095 - 977.253

Bibliotheca Alexandrina



0472664